أفكار

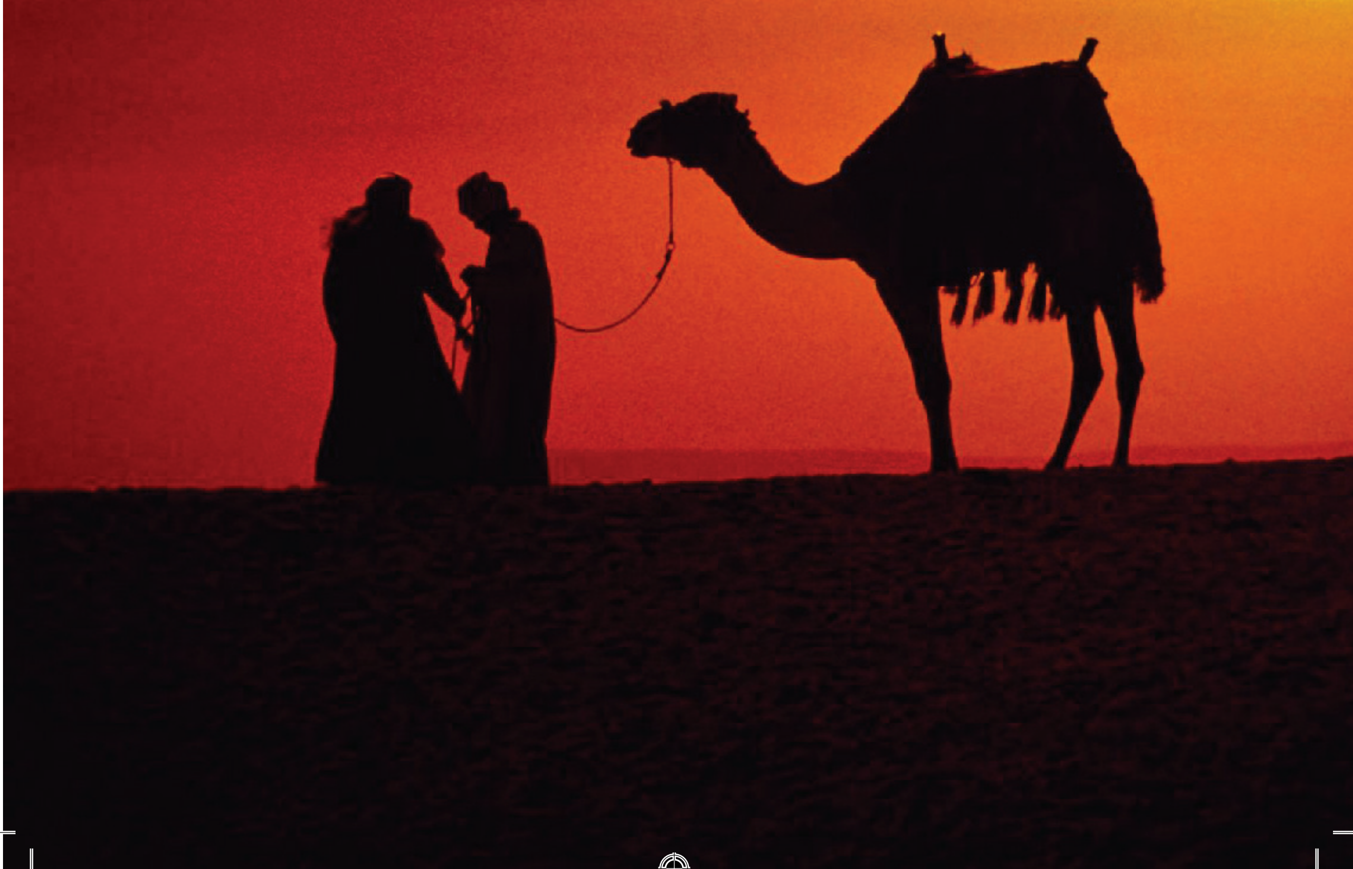
a f k a r

#8
يوليوز 2016

شهرية تعنى بقضايا الفكـر والديـن الثمن 20

مدير النشر : فـؤاد العمــاري

أدب الرحلة من وإلى المغرب:
سؤال النهضة والتحديث



a f k a r

أفكار

مضامين الدراسات والمقالات
الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء
المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات
أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع
المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا
تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **فؤاد العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

أفكارٌ

فهـــرس

افتتاحية.

السرديات الصغرى في تفكيك الظاهرة الإرهابية

منتصر حمادة Hamada71@gmail.com

في كتابه «قراصنة وأباطرة»*، يُفرق عالم اللسانيات والمُحلل السياسي الأمريكي القدير، نعوم تشومسكي، بين إرهاب القراصنة الصغار في البحار والمحيطات، وإرهاب الأباطرة، ويقصد بذلك سياسات القوى العظمى، مستحضراً بعض دروس الروائي البريطاني الشهير جورج أورويل (صاحب رائعة «1984»، وأيضاً تحفة «مزرعة الحيوان»)، وفي مقدمة إشارات أورويل، نجد قلب الحقائق، تجريم المُعتدَى عليه، تمجيد المُعتدِي، وسيادة أخلاق النفاق لدى الفرقاء وباقي المتتبعين.

استحضرنا بعض دروس هذه المؤلفات، ونحن نتابع مستجدات ظاهرة الإرهاب، وبالتحديد الاعتداءات الصادرة عن بعض الفاعلين الإسلاميين، من التيار «الجهادي» (القتالي أو «الانقتالي» بتعبير طه عبد الرحمن).

أ ــ نحن نزعم أن للإرهاب، وبالتحديد الإرهاب الصادر عن «الجهاديين»**، عدة أسباب متشابكة، ومن باب التبسيط، نتحدث عن أسباب ذاتية خاصة بالمجال التداولي الإسلامي (يختلط فيها الشق العقدي والسياسي والاجتماعي والنفسي وغيره)، مقابل وجود أسباب موضوعية، خاصة بالمجال التداولي الغربي.

ب ــ نزعم أيضاً أن العالم الإسلامي، قادر على التصدي للأسباب الذاتية، صحيح أن هذه العملية شاقة وتتطلب نفساً إصلاحياً طويلاً وشجاعاً في آن، ولكن على العالم الغربي، أو بعض هذا الغرب، مساعدة المسلمين، بأن يتحمل مسؤوليته التاريخية بخصوص الأسباب الموضوعية التي تغذي هذا النمط من الإرهاب.

في خلاصات كتاب «في نقد تنظيم القاعدة: مساهمة في دحض أطروحات الحركات الإسلامية الجهادية» (2010)، خلُصنا حينها إلى أنه حتى لو انخرط المجال التداولي الإسلامي في مشاريع «الإصلاح الديني» والإصلاح السياسي والتنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، فإن ما يصدر عن صناع القرار في المجال التداولي الغربي حتى الآن، لا يُشجع على التنبؤ بأفول الظاهرة الإرهابية، ونخص بالذكر طبيعة السياسات الغربية (الأمريكية والأوروبية بالدرجة الأولى) اتجاه العديد من القضايا العربية والمصيرية، لأن تكريس سياسات الكيل بمكيالين على قضايا الشرق الأوسط وشمال إفريقيا العربي والعالم الإسلامي، [وهي ذات السياسات القائمة اليوم حتى بعد اندلاع أحداث «الربيع العربي»]، من شأنها تغذية المُسببات الموضوعية سالفة الذكر.

ليس هذا وحسب، هناك غياب جلي في أعمال أغلب الباحثين والمشتغلين على الأسباب المُركبة

والمغذية للظاهرة الإرهابية، في معرض الإحالة على تداعيات الاختلالات الاقتصادية البنيوية بين الشمال والجنوب (الإسلامي العربي نموذجاً)، أو قل، ثمة تغييب جلي للحديث عما يُشبه «الإرهاب الدولي المُعمّم»، والمُمارس باسم «القانون الدولي» [مُجسداً في قرارات مجلس الأمن مثلاً]، و«عولمة القيم» [رسائل تقرير الخارجية الأمريكية عن الحريات الدينية] و«الاقتصاد العالمي» [سياسات ومشاريع «الرأسمالية المتوحشة»] وغيرها من المُحددات التي لا يمكن أن تمر على ساكنة العالم دون توقع تفاعلات إيجابية أو سلبية، هذا إذا سلمنا أن لهذه الاختلالات العالمية البنيوية، بعض التفاعلات الإيجابية!

من سوء حظ الإنسانية، أن عمر الإرهاب سيطول، أكثر مما هو متوقع، أخذاً بعين الاعتبار المعطيات والمؤشرات القائمة منذ قرون، وليس منذ عقود، ومنها ما جاء في هذه الإشارات.

في انتظار ذلك، أهل «السرديات الصغرى» في مجالنا التداولي أو باقي المجالات، منشغلون بتحليل وتفكيك أسباب الإرهاب الصغير، بينما حكماء العالم، على قلتهم، هنا أو هناك، منشغلون، ويعملون في صمت، على تحليل وتفكيك أسباب الإرهاب الكبير.

والله أعلم.

* Noam Chomsky, Pirates and Emperors, Old and New : International Terrorism in the Real World, South End Press, April, 2003.
وصدرت عدة ترجمات عربية لهذا العمل القيم.

** لنلاحظ أن الإرهاب هنا يتم اختزاله فقط في جماعات إسلامية «جهادية»، وبالتالي محسوب قسراً على المسلمين، ولا حديث عن الإرهاب الصادر عن جماعات مسيحية أو يهودية أو محسوبة على العقائد/ الديانات الوضعية.

a f k a r

إشراقات

جدليةُ الحبِّ الحسيّ والحبِّ الصوفي في التجربةِ العرفانيةِ الأكبريَّة

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث مغربي متخصص في التصوف

1. الحبُّ، في العرفانِ الأكبري، ثلاثةُ أصنافٍ: حُب إلهي، وحب روحاني، وحب طبيعي. أما الحبّ الإلهي، فهو حُبّ الخالق للمخلوق باعتباره الصورةَ التي يتجلّى بها لنفسِه، إذ معلوم في «نظرية الكَنْزِيَّة» أن إيجادَ الكونِ وخلقَه كان عن حُبٍّ؛ إذ ما خَلَق الحقُّ الخلقَ وما أوجَد الكونَ إلا من أجلِ أن يتَعَرَّف على ذاتِهِ في مَجَاليهِ. جاء في الحديث القدسي، «المُصَحَّح كشفاً لدى القوم»: «كنتُ كنزاً مَخْفِيًا فأحببتُ أن أُعرَف، فخلقتُ الخلقَ، فَبِي عَرفُوني». ومن ثَمَّ كانَ أصلُ الخلق هو الحُبّ وغايتُه هي المعرفَةُ، وهذا ما يؤكِّدُه تفسير ابن عباس لقوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ» (الذاريات، الآية 56)، قال: «إلا ليعرفوني». من هنا كانَ الحبُّ الإلهي، هو هذا الحب الإلهي الأزلي في أصل الإيجادِ والتكوين، والذي خلق اللهُ بِهِ العالمَ وتجلَّت في مرآتِه أسماؤهُ وصفاتُه حتى يتعرف على نفسِه من خلالِها، وكانَ حبُّ المخلوقِ لخالقه ليس سوى شوقِ الإله المُتجلِّي في الخَلْقِ لنفسه وتوقهِ إلى العودةِ إلى ذاتِه.

2. أمَّا الحب الروحاني فهو حُبُّ الخلقِ الذي من خلاله يبحثُ عن الموجود الذي يكتشف فيه صورتَه، وهو حب ليس له مِنْ هَمٍّ أو غَرض غير مرضاة محبوبه والاستجابة لما يرغب فيه. وخلال هذا الحُبِّ يُحِبُّ المحبُّ المحبوبَ من أجلِ مرضاته، ولا يقصدُ فيه المُحبُّ امتلاكَ المحبوبِ أو تقديمَ رغباتِه على رضى المحبوبِ. فيما يسعى المُحِبُّ، في الحب الطبيعي، إلى الامتلاك وتحقيق رغباته من غير اهتمام برضى المحبوب، إنه يُحِبُّ نفسَه في المحبوب، وعلى هذا أكثر الناس كما يؤكد الشيخ الأكبر. فالحب الإلهي خاص بالحق، فيما الحب الروحاني والحب الطبيعي متعلقان بالخلق. يقول ابن عربي: «المحب الإلهي روحٌ بلا جسم، والمحب الطبيعي جسم بلا روح، والمحب الروحاني جسمٌ وروح». إذ لما كانت النفس من بنية ثنائية جسمانية وروحانية، فإنها تحب بالطبيعة الجسمانية، فيحب المحب نفسه في محبوبه، وتحب بالطبيعة الروحانية فتحب المحبوب حيث لا ترغب سوى في مرضاته. ومن ثم فإن

جدلية الروحاني والطبيعي هي التي تميز الحب الصوفي، من هنا ذهب بعض العارفين بأن العشق الإلهي لا يُعاش إلى من خلال العشقِ الإنساني، كما ينبهنا إلى ذلك روزبهان البقلي.

الحب الصوفي حب جسماني وروحاني؛ جسماني لأنه يدرك صورة عينية ويتأملها، وفي الوقت نفسه حب روحاني لأن النفس لا تقصد تملك تلك الصورة، وإنما ترغب في أن تستبطنها كلية، «إن هذا الجمع بين الحب الروحاني والحب الطبيعي بتحول الواحد منهما في الآخر، يصف وصفا حقيقيا الحب الصوفي» كما أكد ذلك رُزْبَهَان البقلي(تـ606هـ).

3. بيِّنٌ مما سبق أن جدلية الروحاني والطبيعي هي التي تميز الحب الصوفي، من هنا ذهب بعض العارفين بأن العشق الإلهي لا يُعاش إلى من خلال العشقِ الإنساني. كما ينبهنا إلى ذلك روزبهان البقلي، والذي أكَّدَ أن أحسن القصص التي قصَّها القرآنُ الكريمُ على رسوله هي قصةُ العشق إذ وردت الآية الكريمة « نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ» (الآية 3) في سورة يوسف عليه السلام والمتضمنة لعشقِ زوليخا له. يكتب روزبهان في «عبهر العاشقين»: «العشقُ محمود على أية حال، سواء كان في مقام العشق للطبيعيات أوللروحانيات، لأن العشق الطبيعي هومنهاج العشق الرباني، ولا يُستطاع حملُ أثقال العشق الإلهي إلا على مثل هذا المركبِ كما لا يُستطاع احتساءُ روائق صفاء الجمال الإلهي إلا في أقداحِ أفراح الصور الحسية. فالعشقُ الطبيعي والعشقُ الروحاني والعشق الإلهي جواهر ثلاث مستمرة دائما في الحركة»، ويؤكد هذا الارتباط العضوي بين الحب الطبيعي والعشق الروحاني الشاعر الفارسي عبد الرحمن الجامي (898 هـ):

لا تَـصِرْف وجهـكَ ... عن الحبِّ الترابيّ
ما دامَ الحبُّ التُّرابـيّ ... سيرفعُكَ إلى الحقّ

ولهذا قال الشيخ الأكبر:

لنا أسوةٌ في بِشْرِ هِنْدٍ وأُخْتِهَا ... وقيْسٍ وليلَى ثُمَّ مَيٍّ وغَيْلَانِ

4. أضاءَ ابن العربي هذا الارتباطَ بين الحب الترابي والحب المتعالي، في شرحه على ديوانه «ترجمان الأشواق»، فقال: «الحبُّ من حيثُ ما هو حبٌّ لنا ولهم حقيقةٌ واحدة، غير أن المحبينَ مختلفون لكونهم تعشَّقُوا بِكَوْنٍ، وإنَّا تَعَشَّقْنَا بِعَيْن، والشروطُ واللوازمُ والأسبابُ واحدةٌ فلنا إسوةٌ بهم. فإن الله تعالى، ما هيَّمَ هؤلاء وابتلاهم بحبِّ أمثالهم إلا ليُقيم بهم الحججَ على من ادَّعى محبَّته ولم يهِمْ في حبِّهِ هيمانَ هؤلاء حين ذهبَ الحبُّ بعقولهم وأفناهم عنهم لمشاهداتِ شواهد محبوبهم في خيالهم، فأحْرَى مَن يَزْعُم أنه يُحِب من هو سمعُه وبصرُه ومن يتقرب إليه أكثرَ من تقربه ضِعفا».
الحبُّ الترابيّ قد يرفع نحو حُبِّ الحقِّ بطرائقَ عدة؛ منها الائتساءُ بأهل هذا الحب في فنائهِم في محبوبيهم، مع ما في الفرق بين هذا المحبوب ومحبوب القوم من تبايُنٍ بين «الحبِّ بِكَوْنٍ» و«الحبِّ بِعَيْنٍ»؛ وقد يكون المحبوبُ التُّرابيّ مَجْلًى للمحبوب الحقّ، ينطلق منه المُحبُّ بوصفه مجلىً حِسيّا ما يفتأُ يَتلطَّفُ في بصيرةِ المُحِبِّ الذي لا يرى فيه سوى آثارِ وتجلياتِ محبوبِه المتعالي الحقّ، كما هو حال ابن عربي في «ترجمان الأشواق». والشيخ الأكبر، من خلال هذا، يعتبِر أن حبَّ النساء هو أثر من آثار الحب الإلهي، مصداقا لحديث المصطفَى صلى اللهُ عليهِ وسلم: «حُبِّبَ إلي من دنياكم ثلاثٌ، الطيبُ

والنساء وجعلت قرة عيني في الصلاة». فالمصطفى صلى الله عليه وسلم لم يّحِبَّ النساءَ من تلقاء نفسه، بل «حُبِّبَ» إليه ذلك، مما يجعلُ من حُبِّهِنَّ مظهرا من مظاهر الحبِّ الإلهي.

5. لما كانتِ النَّفْسُ ذاتَ بنيةٍ ثنائيةٍ كما مر معنا جسمانيةٍ وروحانية، وكانت النّفسُ تحبُّ بالطبيعتين؛ تُحب بالجسمانية فيُحِب المحبُّ نفسَه في محبوبه، وتُحِب بالروحانية فلا يرغب المُحِبّ سوى في مرضاة محبوبه، وكانت المرأةُ قد تُعشَق بالطبيعتين، وكان لحُبِّها أصلٌ إلهي، صار حبُّها مِعراجاً يُترقَّى فيهِ من الحب الطبيعي إلى الحب الروحاني إلى الحب الإلهي الصرف الذي تُطلَب فيه وحدة المحب والمحبوب. على أن هذهِ الوحدةَ ليست، أبدا، وحدةٌ تطابقية ولا اندماجية، بل وحدةٌ ثنائية تفاعلية، إذ الربُّ ربٌّ والعبدُ عبدٌ، والوحدة هنا ثنائيةٌ يشتاق فيها الحقُّ إلى الظهور في الخلقِ مثلما يشتاق إلى العودة إلى نفسه من خلال اشتياق الخلق له. ولا علاقة لهذه الوحدة بالتطابق الماهوي أو الوحدة الجوهرية بين جِرْمَيْن أو ذاتين، فهذا محالٌ عقلا وذوقاً عند الصوفية، ولدى الشيخ الأكبر بوجه خاص. على أن ما يصالح بين الحبِّ الطبيعي والحب الروحانيّ ويحقق الوحدةَ الشهودية للإلهي والإنساني هي مَلكةِ الخَيال، وهي ملكةٌ وسيطةٌ بما هي حضرةٌ إدراكٍ بين عالمي المعاني والأجسام، ومَجْمَعُ بحري الأواني والمعاني. الخيال، بهذا الاعتبار، طاقة تمثل أداةَ التجربةِ الشهودية، بحيث تُحوِّل المحسوسَ فيصبحُ المحبُّ وكأنه يرى محبوبَه، وتُنَزّل وتُجسِّد الملائكيّ في الحِسِّيّ مثلما هو شأن جبريل المتجسِّد حسِّيا في دحيةَ الكلبي كما ورد في الحديث الشهير عن الإسلام والإيمان والإحسان.

6. الخيال، بهذا المعنى، هوالذي يقيم التفاعل بين المرئي واللامرئي، بين الجسماني والروحاني، وبوساطته يتم القيام بفعل تصعيدي تلطيفي للانتقال من المحسوس إلى اللامحسوس في الحضرة الشهودية، واستشعارُ الحضور الباطني المحبوب، حيثُ يغدو الحاضرُ الحقُّ هو المحبوب دون سواه. وحين يصل الصوفي إلى هذه الدرجة من صقل مرآة شهوده لا يرى سوى محبوبه في كل محبوب كما يؤكد ذلك الشيخ الأكبر في «الفتوحات»؛ نقرأ له: «ورد في الخبر الصحيح في صحيح مسلم عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: «إن الله جميل يُحب الجمال» وهو تعالى صانع العالم وأوجده على صورته، فالعالم كله في غاية الجمال، ما فيه شيء من القبح، بل قد جمع الله له الحسن كله والجمال [...] فما رآى العارفون فيه إلا صورة الحق [...] فهوالمتجلِّي في كل وجه، والمطلوب في كل آية، والمنظور إليه بكل عين، والمعبود في كل معبود [...] فجميعُ العالم له مُصَلٍّ وإليه ساجد، وبِحمده مُسبِّح، فالألسنةُ به ناطقة، والقلوب به هائمة عاشقة [...] ولولا أن هذا الأمر كما ذكرناه ما أحبَّ نبي ولا

قد يكون المحبوبُ التُّرابِيّ مَجْلًى للمحبوبِ الحقّ، ينطلق منه المُحبُّ بوصفه مجلىً حسيّا ما يفتأ يَتلطَّفُ في بصيرةِ المُحِبِّ الذي لا يرى فيه سوى آثارِ وَتجلياتِ محبوبِه المتعالي الحقّ.

صدقَ المُحبِّ أنقذه من الابتلاء، وحرَّرَه من أسْرِ الحبِّ الترابي ليعود إلى الحُبِّ المتعالي الشهودي، والذي في إطاره يجِبُ أن يُفهم «دينُ الحُبِّ» الذي اشتهر عن الشيخ الأكبر قولُه به.

رسول أهلا ولا ولدا». عند هذا التحقق الشهودي لا يبقى من محبوبٌ سوى المحبوب الحق سبحانه، إذ هو المحبوبُ في كل حُب، إلا أنه قد تعترض الطالبَ لهذه الوحدة الشهودية أمراضُ أحوال تحول دون الارتقاء من الحب الترابي إلى محبة الحق. وهنا يُحتاج، من منظور العرفان التربوي، إلى الشيوخ والمربين ليعالجوا أتباعَهم حين يصابون بمثل هذه العلل.

7. في مثل هذا الشأن، يروي ابن العربي في «فتوحاته» واقعة حدثت لولي شيراز أثناء مقامه في مكة يقول: «حكي عن الشيخ روزبهان أنه كان قد ابتلي بحب امرأة مغنية وهام فيها وجدا، وكان كثير الزعقات في حال وجده في الله، بحيث إنه كان يشوش على الطائفين بالبيت في زمن مجاورته، فكان يطوف على سطوح الحرم وكان صادق الحال. ولما ابتلي بحب هذه المغنية لم يشعر به أحد، وانتقل حُكم ذلك الذي كان عنده بالله بها، وعلم أن الناس يتخيلون فيه أن ذلك لله على أصله، فجاء إلى الصوفية وخلع الخرقة ورمى بها إليهم، وذكر للناس قصته، وقال: لا أريد أن أكذب في حالي، ولزم خدمة المغنية، فأخبرت المرأة بحاله، ووجده بها، وأنه من أكابر أهل الله، فاستحيت المرأة وتابت إلى الله مما كانت فيه ببركة صدقه، ولزمت خدمته، وأزال الله ذلك التعلق من قلبه فرجع إلى الصوفية ولبس خرقته».

إن هذه الواقعة تحكي عما يمكن أن يعترض المُحِبَّ من ابتلاءات، لكن صدقَ المُحِبِّ قد أنقذه من هذا الابتلاء، وحرَّرَه من أسْرِ الحبِّ الترابي ليعود إلى الحُبِّ المتعالي الشهودي، والذي في إطاره يجِبُ أن يُفهم «دينُ الحُبِّ» الذي اشتهر عن الشيخ الأكبر قولُه به.

a f k a r

ثقافة الاعتراف

مالك بن نبي والمجتمع المنشود

إبراهيم بوحولين *brahimbouhoulian@gmail.com* // طالب باحث في سلك الدكتوراه

منذ بزوغ الحركات الإصلاحية بالمشرق والمغرب الإسلاميين وسؤال مستقبل الإسلام يجري على ألسنة من قيضهم الله لهذه المهمة: مهمة الإصلاح، حيث كتب أمير البيان الأستاذ شكيب أرسلان كتاباً سماه: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟، وهو سؤال لا يزال مطروحا في المجال التداولي الإسلامي المعاصر، ألم يحمل القرآن راية شعارها «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين» (1).
والحال أن واقع المسلمين اليوم لا يرضي المتحمس للدنيا ولا للدين، وهنا راح رواد الحركات الإصلاحية يفكرون في سُبل تجاوز هذه الأزمة، وقد انبرى علماء مصلحون كبار أثروا التجربة الإسلامية بفكرهم وقراءاتهم، من مثل المصلح المجدد محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، محمد إقبال، وبديع الزمان سعيد النورسي، وفيلسوف الحضارة مالك بن نبي...، إلا أن ما يثير الدارس للحركات الإصلاحية ومنهجها في قراءة الواقع الإسلامي ومحاولة تجاوز أزماته، هو كون ابن نبي بقي متميزاً إلى حد بعيد عن غيره في تشخيص واقتراح الدواء للمرض، (يطلق مالك بن نبي مصطلح المرض على ضعف المجتمعات المسلمة)، فمن يكون مالك بن نبي؟ وما هي أسباب ضعف المسلمين في تصوره؟ وما مستقبل الإسلام انطلاقا من فكر صاحب شروط النهضة، ووجهة العالم الإسلامي؟

أولا: ابن نبي في سطور:

وُلد مالك سنة 1905م بالقسنطينة الجزائرية، ثم انتقلت أسرته إلى مدينة تبسة وفيها حفظ ما تيسر من القرآن وأتم تعليمه الابتدائي والإعداديّ، ثم عاد إلى قسنطينة حيث حصل على شهادة الثانوية سنة 1925م، وفي سنة 1930م غادر ابن نبي إلى فرنسا لإتمام دراسته، فمنع من دخول معهد الدراسات الشرقية في باريس، ثم توجه إلى مدرسة اللاسلكي التي تخرج منها مهندسا سنة 1935م، تزوج في فرنسا وأقام بها ثم شرع في التأليف، وفي هذه المحطة المهمة من حياته أقدم على فتح مدرسة في جنوب فرنسا لمحو الأمية وتعليم العمال الجزائريين، بيد أن السلطات الفرنسية سارعت إلى منعه من التدريس فيها لما أحست بخطورة الوعي الذي يريد ابن نبي أن يزرعه في نفوس أبناء المسلمين، وفي عام 1956م انتقل إلى مصر، حيث قضى فيها أخصب محطة في حياته، ففي هذه المرحلة ألف العديد من الكتب المهمة مثل: شروط النهضة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي...، وكانت له في مناقشات مع مفكرين كبار في مصر كالشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور عبد الله دراز، وسيد قطب، وجدير بالذكر هنا ونحن نتحدث عن محطة ابن نبي المصرية، أن الأديب والمفكر الدكتور عبد السلام الهراس من الذين يرجع

إليهم الفضل في اكتشاف فكر ابن نبي، ضمن أسماء أخرى، حيث دعا رحمه الله، إلى ترجمة مؤلفاته إلى العربية وبعد استقلال الجزائر سنة 1962 رجع ابن نبي إليها، حيث عين مديراً للتعليم العالي إلى سنة 1967، ليستقل ويتفرغ للكتابة، وفي 31 أكتوبر 1973 توفي رحمه الله بالجزائر، تاركاً وراءه تراثاً ضخماً ومشروعاً متجدداً.

ثانيا: مكامن الخلل في تصور ابن نبي

انطلق مشروع ابن نبي ــ على مستوى التأريخ ــ من مرحلة ما بعد الموحدين، حين تخلفت الحضارة الإسلامية عن دورها الريادي، وتركت الغرب ماسكا بزمام الحضارة، هذا التخلف الذي لم يكن في الحقيقة سوى مرضا نفسيا تجلى في شتى الميادين، حيث فقدت الأمة الفاعلية في كل شيء، مما مهد ويسر السبل للمستعمر، ذلك أن الطبيعة لا تؤمن بالفراغ، وإنها لشرعة السماء: غير نفسك تغير التاريخ (2)، وهذه الحالة من التخوف والسبات الذين رزحت تحتها الشعوب قرونا عدة قبل أن تستفيق مع المأساة الاستعمارية، هي ما أطلق عليها فيلسوف الحضارة (القابلية للاستعمار، Colonisabilité)، فالاستعمار إذن ضرورة تاريخية أملتها حالة القابلية للاستعمار، بل إن النشاط الأوروبي قد منح إنسان مابعد الموحدين إلهاماً جديداً لقيمته الاجتماعية، حين نسف وضعه الاجتماعي الذي كان يعيش فيه راضياً بالدون، وحين سلبه وسائله التي كان يتبطل بها هادئ البال حالاً، فإنسان أوربا قام - دونما قصد- بدور (الديناميت) الذي نسف معسكر الصمت والتأمل والأحلام، وبذلك شعر إنسان ما بعد الموحدين، كما شعر بوذي الصين وبرهمي الهند، بهزة انتفض بعدها مستيقظاً (3)، وبذلك فإن كل محاولة للوقوف على أسباب ضعف المسلمين حسب ابن نبي يجب أن يكون فيها تحليل منهجي للمرض (يستعمل مصطلح المرض بدل الضعف)، للوقوف على تأثير الأمراض الفتاكة على الجسم الإسلامي عن طريق تشخيصه والبحث عن علله الحقيقية، ليتم بذلك معالجة جوهر المرض لا عرضه (4)، ويرجع مالك بن نبي الخلل كله إلى التصور العقدي (بمعناه العام)، أي أن أصل الخلل هو مشكلة أفكار لا مشكلة أشياء.

1 ــ الصنم

يرى ابن نبي أن الوثنية إذا كانت في نظر الإسلام جاهلية، فإن الجهل في حقيقته وثنية، لأنه لا يغرس أفكاراً، بل ينصب أصناماً، وهذا هو شأن الجاهلية، فلم يكن من باب الصدفة المحضة أن تكون الشعوب البدائية وثنية ساذجة، ولم يكن عجيبا أيضا أن مر الشعب العربي بتلك المرحلة، حين شيد معبداً للأقطاب (الدراويش) المتصرفين في الكون، ومن سنن الله في خلقه أنه عندما تغرب الفكرة يبزغ الصنم، والعكس صحيح أحيانا فالصوفية الطرقية المنحرفة لم تظهر إلا حين تراجعت المجتمعات الإسلامية وغابت فيها الفاعلية (إنسان ما بعد الموحدين)، حيث نسجت الأوهام وجليت الخرافة ووزعت صكوك الغفران على المريدين من قبل شيوخهم دون كد ولا عمل، إلا ما كان من رضى الشيخ القطب (5).

2 ــ مشكل الفعالية

إن المسلمين اليوم لم يفقدوا عقيدتهم الميلادية، حيث إن عدد متديني اليوم يفوق متديني الأمس، فالخلل إذن ليس في الاعتقاد المجرد، بل في انعدام الفعالية الإيمانية، أو الإيمان العملي، ذلك أن الانفصال

بين العقيدة والسلوك لم يكن دأب السلف (العصور الأولى من البعثة)، فحين يدعوا ابن نبي إلى السلفية فهو يعني ربط العقيدة بالسلوك، فهي إذن منطق عملي وليست عملاً منطقياً، كما صار عند رواد الحركات الإصلاحية الذين انتقد ابن نبي منهجهم في ما له علاقة بالفاعلية في شتى مستوياتها، سواء منهج محمد عبده الذي تميز ــ حسب ابن نبي ــ بفك الارتباط بين العقيدة والعمل، مما أفقده ــ أي المنهج ــ فعاليته الاجتماعية، فكان التنظير الفكري للإصلاح عاملاً رئيساً في عزلة الفرد عن وسطه الاجتماعي، في عالم جماهيره متعطشة إلى انتفاضة القلب، فمطلب النهضة عند روادها إذن كان دون توجيه منهجي، حيث العمل ترفا وزينة لا حركة، ولا يختلف اثنان عن دوي فكرة الإسلام في ضمير المسلمين الأوائل، هذه الفكرة لم يعد لها نفس التأثير، ويمثل ابن نبي لهذا الأمر بـالتأثير العظيم للحقيقة الإسلامية على الحضور الذين يشهدون صلاة الجمعة، وينصتون إلى خطبتها عند قدمي المنبر في المساجد، إن كلمات الإمام التي تهبط من المنبر على هذا المستمع المنصت تزلزل كيانه، وكثيراً ما رأينا في جوانب المسجد أحد المصلين ذائباً في دموعه، بل لقد نرى الإمام نفسه، وقد خنقته شهقاته وانفعالاته، ومع ذلك فإذا ما قضى هذا المستمع صلاته، بقيت (الحقيقة) التي زلزلت كيانه في المسجد، ولم تتبعه إلى الشارع، فالمسلم حين يتخطى عتبة المسجد ينتقل إذن من حال إلى حال أخرى، وهذا يضطرنا إلى أن نسجل ملاحظتنا: إن هناك انفصالاً بين العنصر الروحي والعنصر الاجتماعي، هناك افتراق بين المبدأ والحياة، والمسلم يعيش اليوم هذا الانفصال الذي يمزق شخصه شطرين: شطر ينظم سلوكه في المسجد، وشطر ينظمه في الشارع (6)، فالعقيدة إذن تستعيد نشاطها كما عند الرعيل الأول بين جدران المساجد، حيث غلبة الفكرة الروحية على قانون العدد، ولكنها تفقد هذا العنصر الروحي حين يغادر المسجد، فهناك إذن انفصال بين الروحي الأخلاقي ــ جوهر الرسالة الإسلامية ــ وبين الاجتماعي الغرائزي، وهذا خلل أدى إلى الضعف، وانتشار المرض في الأمة.

3 ــ الخلط بين منطق الأشياء والأفكار

يقسم مالك بن نبي مراحل التطور النفسي - الاجتماعي لأي أمة إلى مراحل ثلاث هي: مرحلة الأشياء، الأشخاص، الأفكار، هذه العوالم الثلاثة متداخلة متشابكة، ويبقى مقياس الحكم على كل مجتمع برجحان عالم على بقية العوالم، فكل أمة رجح فيها عالم الأشياء على الأفكار هي متخلفة في التصور البنابي، حتى لو امتلكت الطائرات والدبابات...، يعبر ابن نبي على هذه الفكرة قائلا «ففي نشاطه المتناغم هنالك تشابك بين العوالم الثلاثة: الأشياء، والأشخاص، والأفكار ــ أي مجتمع ــ وغني عن البيان أنَّ خطة هذا النشاط ــ مهما كان بدائياً ــ تنطوي بالضرورة على مسوِّغات وأنماط تنفيذية: بواعث في المستوى الأخلاقي، وأفكار تقنية، ولكن يظلُّ هنالك دائماً رجحان لأحد هذه العوالم الثلاثة، وبهذا الرجحان الذي يظهر في سلوك المجتمع وفكره يتميز كلّ مجتمع عن سواه، فالمجتمع المتخلّف ليس موسوماً حتماً بنقيصٍ في الوسائل المادية (الأشياء)، وإنما بافتقارٍ للأفكار» (7)، فمقياس التحضر إذن حسب التصور البنابي هو بمقدار ما نمتلك من أفكار، ومعلوم أيضاً أن الفكر في دنيا المسلمين اليوم يتسم بغياب الفاعلية على النحو المذكور، بل ثمة ضعف في الأفكار نفسها، في الوقت الذي تمثل فيه الأفكار روح الإسلام، وسلاح المسلمين.

4 ــ الاستعمار

إن مهمة الدراسات الاستشراقية التي كانت قبيل الاستعمار الغربي تكمن أساساً في دراسة الأوضاع النفسية للمجتمعات المتخلفة، لإدراك مكامن الخلل ومواطن الضعف فيها، حتى يسخرها الاستعمار كيف يريد ولما يريد، فهو إذن جاء ليراقب حركة الأفكار كما راقب البترول، ومهمته الثانية هي التخلص من الأفكار المزعجة، أو الانحراف بها عن مراميها ومقاصدها (8)، ويدعو ابن نبي إلى الاعتراف بأن الاستعمار يعرف على الأقل أكثر مما نعرف عن أنفسنا، فهو يمتلك كل وسائل الاستعلام التي لا يمكننا امتلاكها في الراهن، فهو حين يقوم بمعركة مفاهيمية يعرف معرفة تامة بأرض المعركة، وعلى معرفة فنية بالفكرة (9)، وهكذا ساهم الاستعمار بما هو نتيجة ضرورية وحتمية تاريخية لحالة القابلية للاستعمار في انتشار المرض في المجتمع الإسلامي وفي انتشار دائرة التخلف فيه.

ثالثا: مستقبل الإسلام في الفكر البنابي

علينا أن نعترف أن مالك بن نبي قد لعب دوراً هاماً وساهم نظرياً في ما يُشبه إيقاظ المسلمين من السبات لكي يتفرغ لدوره الاجتماعي في صناعة مستقبل الإسلام، عن طريق الاهتمام بالفاعلية الاجتماعية كمعيار أساس في معركة أي مجتمع، فعملية تجديد الفكر الإسلامي مثلاً ينبغي أن تستجيب أولاً لما لدى المسلمين من سلوك متجدد، سواء كانت متعلقة بالفكر الفلسفي أو الديني أو غير ذلك، بحيث لا مستقبل للمسلمين في أي ميدان بعيداً عن مبدأ الفاعلية الذاتية والاجتماعية، وهنا يجرنا الحديث عن قضية الوحدة الإسلامية، أو الوحدة الجوهرية للإسلام التي آمن بها ابن نبي وهو صاحب كتاب فكرة «كومنويلث إسلامي»، وفكرة الإفريقية الآسيوية، ومنها كان إيمانه بقدرة الإسلام على تجديد كل شيء في بعده الشمولي، ولذلك كان مجال تنظيره يتسع لمحور طنجة جاكرتا، ولم يكن مناصراً لأي مذهب على آخر، وقد أناط مستقبل المسلمين بمدى أدائهم لأمانتهم العظمى: أمانة الشهادة على الناس «وكذلك جعلناكم أمة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا» (10)، التي تنآى عن اتخاذ سبيل المذهبية والتقسيم منهجا لتحقيق الشهود الحضاري المنشود، وبهذه الآية «يُحدد الله دور المسلم بعامة، وليس لنا أن نختار له دوراً أشرف وأفضل منه، وإنما نلفت النظر إلى خطورة هذا الدور وإلى مقتضياته» (11)، ثم يبين ابن نبي كيف ينبغي أن تكون هذه الشهادة العظمى على كل الأمم، منطلقا من واجب الحضور، فالشاهد في أساسه هو الحاضر في عالم الآخرين، والصفة الأولى لإثبات قيمة أي شهادة هي حضور الشاهد ... فهو مجبر على الحياة في اتصال وثيق بأكبر عدد من الذوات البشرية، ومن ثم يتعين على حضوره أن ينتشر بأقصى حد ممكن (12)، فرسالة المسلم لتحقيق المجتمع المنشود متعدية إلى عوالم الآخرين، عن طريق المخالطة ونقل قيم الإسلام، ولا ينبغي في هذا المقام أن نشعر بأي مفارقة بين موقف ابن نبي من الغرب «المستعمر»، الغازي للبلاد وبين موقفه هذا الذي يدعو فيه للمخالطة والحضور الكوني كمدخل أساس لتحقيق مهمة المسلم الكبرى: الشهادة على الناس، ويستدل ابن نبي على فكرة الحضور هذه بقول النبي عليه السلام (وليبلغ الشاهد الغائب) (13)، ذلك أن المسلم الحاضر في هذا اليوم (يوم عرفات) بفسح جبل عرفات، لا يمثل شخصه وجيله فحسب، ولكنه يمثل الأجيال التي تأتي بعده كذلك، لأن عبارة النبي عليه السلام لم تكف ولم تكف عن التصادي والرنين

ثقافة الاعتراف.

في أسماع الأجيال المسلمة المتعاقبة منذ الجيل الأول الذي سمعنا، فقد كانت هذه الأجيال جميعها في شخص السامعين ذلك اليوم، فكل مسلم كان حاضراً معنوياً في عرفات، ولذلك يتعين عليه اليوم أن يحمل الرسالة الإسلامية إلى كل الذين غابوا في ذلك اليوم وإلى الذين لا يزالون غائبين الآن وما بعد الآن، فهل يحمل المسلم هذه الرسالة؟ (14)، فعلى المسلم إذن حسب تصور ابن نبي أن يبلغ الإسلام، أو روح الإسلام وجوهره، وأن يقدم البديل الروحي للمجتمعات التي تفتقده، وعليه أولاً أن يرفع نفسه لمستوى استحقاق أداء هذا الدور السماوي المنوط به ابتداءً، فبقدر ارتفاعه لمستوى التحضر يكون قادراً على تعميم الفكرة هذه أكثر، ويرى ابن نبي فراغاً روحياً في العالم واضحاً إبان زمن العلمانية: حضارة الصاروخ، حضارة الإلكترون التي اكتسبت الأشياء، وضيعت في المقابل بعداً آخر تشعر مجتمعات الأشياء بمفقدانه وهو بعد السماء (15)، فمستقبل المسلم يكمن أساساً في التوفيق بين البعدين الروحي والمادي، حتى يقوم بدور فعال في حركة التطور، حتى يعرف الآخرين بنفسه، وحينها فقط يمكن له أن يقيم ما تمتلكه البشرية من قيم، فالعالم كله يعيش حسب ابن نبي حالة طوارئ، حيث البشرية في شقاء روحي ومادي أيضاً، ورسالة المسلم هي رسالة إنقاذية، فحين يقتنع سيكون أهلا للإقناع، فتكون تلك بداية الإقلاع نحو الحضارة الحقيقية، فأي إقلاع يبدأ من النفس، من الذات، متمثلاً القاعدة القرآنية «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (16).

الهوامـش:

1ـ 1 ـ المنافقون، الآية 8.
2ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر دمشق، 1986م، ص32
3ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 1986م، ص 48.
4ـ نفسه، ص 42.
5ـ نفسه، ص 29.
6ـ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دار الفكر دمشق، سوريا، الطبعة الثالثة 1986م، ص 103.
7ـ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط.1، 1988، ص 36
8ـ مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، ترجمة الطيب الشريف، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة 1: 1960م، ص 55.
9ـ نفسه، ص 55.
10ـ سورة البقرة، الآية 143.
11ـ مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 1991م، ص 11.
12ـ فكرة كمنويلث إسلامي، ص 72.
13ـ صحيح البخاري، كتاب العلم، باب: ليبلغ الشاهد الغائب.
14ـ فكرة كومنويلث إسلامي، ص 74.
15ـ دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ص 39.
16ـ سورة الرعد الآية 11.

a f k a r

الملف

أرض الله والإنسان والسلطان: رحلة إتيان ريشي إلى مغرب مولاي عبد العزيز

المبارك الغروسي // أستاذ باحث

أتيحت للرحالة الفرنسي إتيان ريشي (Étienne Richet) الفرصة للرحيل إلى المغرب في فترة ما قبل التغلغل الرسمي للقوى الأوروبية والحماية الفرنسية بالخصوص، وفي وقت كانت المسألة المغربية مطروحة بقوة في المحافل السياسية الاستعمارية؛ فسجل رحلته في نص عنونه «رحلة إلى المغرب» (1). وإتيان ريشي (1873-1929) كاتب صحفي ومستكشف ورحالة ودبلوماسي فرنسي جال وجاب مناطق بعيدة قبل أن يحل بالمغرب. وكان له اهتمام بقضايا المغرب وخصوصا بالوجود الألماني بالمغرب. وفي عام 1905م سيكلف بمُهمة سرية بالمغرب أثناء الأزمة المغربية اطّلع فيها باستكمال تحقيقه حول المغرب مكنته من زيارة عدة مدن ولقاء شخصيات مهمة أجنبية ومغربية منهم القائد هاري ماك لين، مستشار مولاي عبد العزيز ومندوب وزارة الخارجية البريطانية بالمغرب، والثائر الريسوني والسلطان مولاي عبد العزيز وكذلك مولاي عبد الحفيظ (2).

يُقدم إيتيان ريشي سرد رحلته إلى المغرب على أنه «انطباعات رحالة من طنجة إلى موغادور» (3)، وهذا التوصيف لا تعدمه الدقة ما دمنا عند مطالعة هذا النص الممتع المفيد نكتشف كاتباً يطلق العنان للبوح بما يجيش به خاطره ونظره الوجداني تجاه بلاد غريبة الأطوار. ولعل ما يثير في كتابة ريشي عن مغرب السلطان مولاي عبد العزيز في بداية القرن العشرين، هو رصده لأبعاد متعددة في الحياة المغربية.

المغرب المعتم المحتضر:

إن أول انطباع رصده إيتيان ريشي يوافق الانغلاق الذي اعتمده المغرب لردح غير يسير من الزمن في علاقته بالعالم، والأوروبي منه بالخصوص: إنه الانطباع بالغموض والأسرار. فأول ما يقدم به ريشي المغرب هو أنه «أكثَر البلدان الإسلامية غموضاً» (4) ويؤكدها بترديد عبارة «المغرب المُعتم» (5) أكثر من مرة، و«المغرب الغريب» (6). فالكاتب وهو ينخرط داخل البلاد، كان يعي أنه يدخل علبة أسرار وأخطار لا

الانطباع بالغموض والأسرار: [هو] أول انطباع رصده إيتيان ريشي يوافق الانغلاق الذي اعتمده المغرب لردح غير يسير من الزمن في علاقته بالعالم، والأوروبي منه بالخصوص.

اعتبر ريشي أن «أكبر الشرور التي يُعاني منها المغرب هي التعصّب الديني»، وحتى على رأس المخزن.. هناك السلطان الذي يبدو «أكثر تنوّراً، بلا شك، من عدد كبير من رعاياه».

تعرف عقباها. لكنه على ما يبدو يعشق المغامرة والمفاجأة، كما أكد ذلك بنفسه. فقد فضل في بداية ولوجه في المغرب العميق الذهاب مباشرة إلى معقل الريسوني، سيء الصيت آنذاك بسبب اختطافه لبيكارديس، بدل اعتماد حرس رسمي من المخزن، حيث أراد معرفة سر هذه الشخصية غامضة الأبعاد إلى غاية يومنا هذا؛ كما غامر أيضاً بولوج مسجد القرويين و«اقتراف جرم تدنيس حُرمة المسجد هذا» (7) وهو وسط شعب متعصب أكثر من غيره. كان «متأثر[اً] بعظمة مشهد القبب التي تسند ما يقارب 300 عمود، أكثر من تأثر[ه] بالخطر الحقيقي الذي يتهدّد[ه]» (8).

من ملامح ما رصده بداية بخصوص المغرب بداية القرن هو احتضار البلاد، وسماها «المملكة المُحتضرة» (9)؛ وصار يسأل القائد ماكلين، أمين السر الأوروبي لمولاي عبد العزيز والوكيل البريطاني، عن العلاج المناسب ضد«الداء الذي تحتضر بسببه المملكة الشريفة» (10). وأهم دائها هو ضعف السلطة المركزية التي لا يخطئها أي أحد؛ وقد رصد الرحالة تشتت السلطة وضعف السلطان أما تقاسم أطراف البلاد بين زعماء وطامحين إلى رد ظلم المخزن أو إلى الحلول محله، دون النظر إلى الصراع داخل العائلة السلطانية: «المغرب مسلّم للفوضى، السّلطان لا يحكم إلا بالاسم أغلب أراضي المملكة؛ يُغلق الريسولي، الذي عُيّن قايداً منذ قضية بيرديكاريس (Perdicaris) ، طرق تطوان والقصر الكبير، في وجْه طُرق القوافل الخاصة وكذلك الممثلين الرسميين الذين يشكلون محلّة السلطان عبد العزيز؛ ومناطق الأطلس الصغير تقطُنها قبائل لم تعترِف أبداً بسُلطته؛ والروكي سيد مُطلق على المنطقة الممتدّة من وجدة إلى تازة، وأقل المُطّلعين من بين الأهالي يطالبون بإصلاحات» (11).

حال المغرب هو «دوام الاضطراب» (12). وداءه مرتبط بالحكم والإدارة، إذ إن السلطان القوي ظاهرياً يبقى بلا حيلة أما وضع البلاد والعباد، فهو «عاجز عن تحسين وضْع رعاياه» (13). ريشي رأى أن المغرب كات «يُحكَم ويُدارُ بطريقة سيّئة للغاية» (14) وهو ما يُبرر بالضرورة التدخل السلمي أو العنيف الذي وحدها فرنسا مؤهلة للقيام به.

ولا يرى ريشي بديلاً غير «من الضروري أن يُحكَم هذا البلد من قِبَل شعب متحضّر وقوي كفاية ...؛ شعب متنوّر كفاية ليكون حرصه ثابتاً على ازدهار البلد مستقبلاً» (15) و«تبقى فرنسا هي المؤهلة طبيعياً للاطلاع بذلك» (16) يؤكد ريشي.

في مفارقات المغرب:

يُسجل الكاتب مظاهر كثيرة مما يمكن اعتباره سوءات المغرب، منها اعتباره أن شعب هذه البلاد «يمجد السرقة» حتى أن متخاصمان حضرا أمام قاض بخصوص تقاسم سرقة، فلم يأمر القاضي بأي إجراء ضد المعترفين بالسرقة بل اكتفي بطردهما لأنه لا يمكنه «أن يعالج السرقة مثلما يعالج الإرث». يصور الكاتب

تفشي هذا الفعل والتطبيع معه:
«الكل يسرق، الأبناء يسرقون آباءهم، البنات يسرقن أمهاتهن، الزوج يسرق زوجته، والقبائل تسرق بعضها البعض.. من المستحيل الخروج من هذه السلسلة من الحِيل، ومن الأكاذيب ومن الخداع» (17).
كما يشير الكاتب أن العدالة في المغرب «تباع وتشترى» (18) لأن المخزن لا يؤدي رواتب لأهل العدل ويتركهم يعتاشون مباشرة من المتخاصمين. فصارت العدالة دون هيبة تذكر، حيث ذكر مشاهدته لمحكمة يدخن داخلها الناس ويتحركون وسطها بحرية كاملة، مما أذهل هذا القادم من بلد فيه بناية العدالة تتسم بهيبة قصوى كسلطة عليا تسود على السلطتين التنفيذية والتشريعية.
يُسجل الرحالة في رحلته مفارقات أخرى في الحياة المغربية. فهذا البلد هو المكان الذي تسير فيه الأمور المعطلة: «في المملكة الشريفة يُمكِن للأمُور التي ليسَت على ما يرام أن تسير بشكل عاد لأمد ما» (19)
وفيها يكون: «من الحكمة أن يظهر المرء فيه فقيراً، وإلا لتعرّض للنهب وأثقِل كاهله بالضرائب» (20)
كما أن أهل السجين هم من يتكلفون بمعيشته في السجن، «لأن السلطان يأوي المجرمين مدى الحياة لكنه لا يطعمهم» (21).

في هوية أمة: الجمود

إلا أن الصفة الأهم التي وقف عندها ريشي في رحلته، وهي الصفة الملازمة للسياسة والإنسان، هي التراخي وعدم اعتبار الوقت وعدم سلوك مسلك الزمان. ففي المفاوضات مع الآخر يسجل الكاتب أنها تطول كثيرا بسبب «التراخي الإسلامي» الذي يميز الفعل الدبلوماسي المغربي. وهي سمة سياسة دبلوماسية مغربية عريقة، لكنها أيضا سمة أمة بنت هويتها على الجمود. فالمخزن «يعادي كل تقدّم»، والأمة لها مسار غير مسارات الأمم الأخرى:
«الحياة بالنسبة للشّعوب الأخرى تعني التحول والتغير، أمّا بالنسبة للعربي فهي الاستمرار على نفس الحال. فحين لا يُحسّ بأنه الأقوى ينطوي العربي على ذاته ويحافظ مع ذلك على فردانيته. وهو مُحاط من كل الجهات، ومخنوق من الحضارة المجتاحة، يستمر في الحياة بسبب جموده» (22).
وبعد ما علق بنظره» وجه للجمود الضارب في القدم»، استخلص:
«إن السلالات المسلمة تُشبه المومياء المصرية، نادراً ما تتغيّر لأنها ميّتة» (23)
في تجدر التعصب الديني
اعتبر ريشي أن «أكبر الشرور التي يُعاني منها المغرب هي التعصّب الديني» (24)، فحتى على رأس المخزن «الذي يعادي كل تقدم» (25) هناك السلطان الذي يبدو»أكثر تنوّراً، بلا شك، من عدد كبير من رعاياه»

الصفة الأهم التي وقف عندها ريشي في رحلته، وهي الصفة الملازمة للسياسة والإنسان، هي التراخي وعدم اعتبار الوقت وعدم سلوك مسلك الزمان.

أول ما يقدم به ريشي المغرب هو أنه «أكثَر البلدان الإسلامية غموضاً» ويؤكدها بترديد عبارة «المغرب المُعتم» أكثر من مرة، و»المغرب الغريب».

(26). بل إن التعصب ربما كان هو السلطة العليا في مملكة الجمود. ولعل الفكر الطرقي هو الذي كان يغذي هذا التعصب، حيث «الزاويا والطرق [...] تقود أناساً يُعد الدين بالنسبة إليهم نوعا من الصرع المتسامي» (27).

فريشي يسجل أن زعيم الزاوية الوزانية الذي «يبتهج على حساب السّذّج الذين يقبّلون بورع طرف جلبابه» شكل في السابق «الشخصية الأبرز بالمملكة بعْد السلطان، [بل] كان أحياناً يهز سلطة هذا الأخير».

ويقمع هذا التعصب كل القوى المتنورة، مثل الموريسكيين المتحضرين في المُدن أصحاب الأخلاق اللطيفة الذين يقبلون بالآخر، لكنهم لا يستطيعون المضي في تبني سلوك مناقض لما تمليه الطرق والزوايا التي لا تفتأ تذكرهم بالسلوك القويم في هذا الباب. بل إن التعصب ينتصر على قرارات السلطان و»يغلب الإرادات الملكية» (28). يذكر الكاتب كيف أن السلطان اضطر إلى سحب ظهير يسمح لليهود بحرية أكبر في اللباس. فطموح السلطان إلى التطوير يصطدم برعايا «يعتبرون أي تقدم كُفْراً» (29) لكن ريشي يبرز أن هذا التعصب يشكل مصدر بعض القوة الخطيرة لهذه الأمة الجامدة المحتضرة:

«المغرب أرض اليقينيات الأكثر قوة، واليقينيات المسنودة إلى حدّ سيلان الدّماء» (30).

فهو المحرك الأساس لتجيش مقاومة عارمة لكل جديد وكل دخيل. فقد تكرر في الرحلة إنه ينبغي أن نتيقن أن الإصلاحات المقترحة من قِبَل فرنسا لا تثير أي حماسة» (31).

ونسجل في هذا الصدد في رحلة ريشي صدى لمسألة محورية أرقت بال السلطة والنخب خلال القرن 19 والمتمثلة في تحديث الجيش وتأسيس جيش نظامي والذي على ما يبدوا أنه فشل لأن هناك قوى محافظة قاومته بشدة؛ حيث يذكر أنه قال لأمين سر السلطان «هذا الجيش لا يوجد سوى على الورق». ولعل ذلك ناتج عن استغناء عنه ما دام الجيش مرتبط بالشعور الوطني الذي يستعيض عن المغاربة بالحمية الدينية التي تضمن لهم جيشا تطوعيا عارما كل ما دعت الضرورة. ومرتبط باستمرار بينة ثقافية وعقدية مجتمعية وسياسة سابقة على الدولة الوطنية. وتسجل الرحلة هذا الأمر:

«سيستجيب ستون ألف فارس لدعوة السلطان لحرب الجهاد المُقدسة ضد الروميين... يُعدّ الدين هو الرابط الوحيد الذي يوحّد بين السكان.. هذا الرابط كاف من أجل إلهامهم التضامن وتعويضهم عن الشعور الوطني الذي يجهلونه» (32).

وهذا ما يؤكده للرحالة خادمه ومرافقه أحمد، حيث ينقل حديثه:

«سيأتي يوم تريدون فيه الاستيلاء بالقوة على المملكة الشريفة، وسيكون على فرسان المخزن إسراج خيولهم لمقاتلتكم.. جيشنا، الذي ليس جيشاً (نظامياً)، وسيخيّل إليك أن غزو المغرب سيكون عملية

نزهة، وأنه سيمكّنكم بسرعة كبيرة كسْر شوكة الإسلام... تبصّر وارفع هذا الوهم من عقلك. إن البلاد كلها ستهب لحمل السلاح ضد النصارى من أجل الدفاع عن أرض الأسلاف» (33).

فهذا الشعب لا يدافع عن وطن، بل يحارب في سبيل فكرة دينية متشددة ترفض الكفر ومن لف لفه. وهذا ما يعقد في نظر الكاتب عملية «إخضاع شعْب مُتعصّب». وقد رصد الرحالة مدى الحقد تجاه الغريب حين يذكر أنه «لم يُستثن المتسولون الهزيلون والعجائز بلا أسنان من رَمْينا بنظرات مُحمّلة بالكراهية حين نمدّهم بالبقشيش».

لكن هذه الصورة التي قد تبدوا قاتمة ليست هي المهيمنة، بل العكس هو الذي يطغى ويتكرس مع التقدم في سرد مراحل الرحلة: تصوير الجمال المغربي الظاهر والخفي واختراق أسرار بلد ليس تماما كما يظهر لأول وهلة.

في بهاء المغرب

لوحات من «بلد الأنوار والألوان»:

كانت الرحلة إلى المغرب مناسبة لريشي لإطلاع العنان لرؤيته الفنية لمشاهد المغرب الخام. فعلى غرار الفنانين الذين كانوا يرحلون إلى الشرق وإلى المغرب بحثا عن اللون والضوء، نجد أن الكتابة عند ريشي تستلهم ريشات الرسامين لتصوير مشاهد المغرب الطبيعية والفنية والإنسانية.

لم يخف افتتانه أمام أبعاد المغرب المتلونة والمشرقة في طبيعته وساكنته: «إننا هنا حقاً في بلد الألوان والأنوار. ! الألوان تنتشر في كل مكان وافرة وبهية، والضوء يسيل ويبهر. إنه عرس العيون الدائم» (34). فالخلفية الفنية بارزة في كتابته، وهو يضمنها في نصه كما يصرح بها من خلال استحضار أسماء الفنانين، وغالبا ما يذكره مشهد بلوحات فنان آو تقنيات رسام.

على غرار سلفه بيير لوتي في رحلته إلى المغرب، تنطبع رؤية ريشي لعوالم المغرب بنظرة الفنان والرسام. ففي وصف الإنسان والمكان تجد الكاتب يرسم ويشكل من خلال قلمه لوحات كما يشكلها الرسام الواقعي أو الانطباعي. فجاءت أوصافه لوحات ترصد اللون وتلويناته والضوء والظل والطيف، وغير ذلك مما رسمه الفنانون وأبدعوا فيه عند وصولهم إلى المغرب الذي مكنهم من أضواء وألوان لم تكن بيئة أوربا تسمح لهم بها. لا يمكن الوصول إلى جوهر الصور التي يقدمها ريشي عن المغرب خارج الخلفية التشكيلية..

فعند وصوله أول الأمر لطنجة عبر البحر رصد الكاتب لوحة مائية نقلها بكلماته: «يخترقّ الغروبُ سماء مُحمَّلة بالأمطار ويُلهبُ الخط الأرجواني لرأس سبارطيل ويمِزج الرسم المائي للسّحب بالبقع الأكثر

واضح أن إتيان ريشي وهو ينخرط داخل البلاد، كان يعي أنه يدخل علبة أسرار وأخطار لا تعرف عقباها. لكنه على ما يبدو يعشق المغامرة والمفاجأة، كما أكد ذلك بنفسه.

لإبراز قمة جمال المغرب وسحره، قارنه الكاتب بسويسرا ليؤكد تفوق جبال الأطلس على جبال سويسرا بالنسبة لنظر للشاعر والفنان. فجمال سويسرا قد يجلب العامة، أما الفنان والشاعر فله في المغرب المراد المفتقد.

أُرجوانية وبالتلوينات الأكثَر عُنفاً للرسم المائي. ... تُغربِل الأرصفة زُرقة الماء اللامتناهية من بُقعِه السوداء.. يا له من سِحْر: أبيض، أصْفر وأزْرق، وتلوح فجأة طنجة بمآذنها وقِبَبها وقصبتها وفيلاّتها الحديثة» (35).

وعند وصفه لمشهد مزهر مضيء سيذكر لوحة فنان شهير: «كان يوماً ساحراً؛ كُنّا أمام رؤية مغرب محاط بالزهور مشرق تحت هالة من الضوء، جميل مثل لوحة من لوحات مناظر كلود لوران» (36).

كما سيذكره منظر الشفق المغربي بتقليد تشكيلي عريق: «حلّ الشفق مازجاً جلال ظلاله العظيمة مع آخر بصيص النهار. الوردي الباهت والأسود المخملي... باختصار هو لوحة المنظر الكلاسيكي مثلما أدْركه الرسامون القدامى، لوحة المنظر الجميل العتيقة بأفقها المشكّل من الجبال المفصولة بنُبل وبخطوطها الأمامية البارزة بوضوح» (37).

و»هي ذي لوحة كاملة مُتقنة تبرز الشمس، في كل ساعة من ساعات النهار، تفاصيلها... بهذا التشكيل العجيب بين الظل والضوء» (38).

ويستدعي في أحايين أخرى صور الأسطورة ورموزها؛ ومن خلال هذا الاستلهام الأسطوري يجمل بهاء الطبيعة ومشاهدها حين يكتب: «يسكب جمال السماء على الفضاء ما يشبه ظل الاولمبوس عالم الملكوت، وكأن الله أفرغ كأسه في الأجواء التي يضيئها مروره» (39).

أبهى من سويسرا

لإبراز قمة جمال المغرب وسحره، قارنه الكاتب بسويسرا ليؤكد تفوق جبال الأطلس على جبال سويسرا بالنسبة لنظر للشاعر والفنان. فجمال سويسرا قد يجلب العامة، أما الفنان والشاعر فله في المغرب المراد المفتقد في بلاد جان جاك روسو. «ذلك أنّه في هذا البلد [سويسرا] يتبخر كل ما يستدعي الخيال والإحساس[..] لكي تصنع متعة الشخص ذي الذوق التافه والمبتذل لا الفنان الحقيقي. [أما] في أوتاد (جبال) الأطلس تلك لا تخشى أن يحبط نظر الفنان (كما يحصل مع جبال سويسرا.) هنا، الكل في انسجام، الكل كبير، الكل حقيقي» (40).

بهاء الإنسان:

لم يقف رصد الجمال الساهر وبهاءه على طبيعة المكان، بل تعداه للإنسان. فقد التقط الكاتب لوحات في صور الإنسان المغربي. حيث يستحضر لوحة عند رصده لوجه فتاة:

«أوه! طيف القد المليح، الذي بالكاد ما لمحتُه فوق سطح بسوق الجعابين بالمدينة العربية! لوحة من لوحات غويا. وجْه جميل وناعم لفتاة» (41).

كما سيصور خادمه أحمد على أنه «نموذج النمط الإغريقي الأصيل، يخيّل إليك أنه [تمثال] أبولون البرونزي» (42).

شموخ المغربي:

عبر ريشي المغربي عن إعجاب كبير تجاه خصلة رصدها وأثارته في الشخصية المغربية، وهي تناقض صورة الرعية الخاضعة والخنوعة. فيسجل أن للمغربي به عزة نفس وكبرياء لا توافق حالة الضعف الموضوعي الذي يوجد فيها.

أول صور هذا الشموخ العام في سلوك المغربي- ولو في حال الفقر والعوز والحاجة- جعل الأمر يختلط على الرحالة حينما توهم فقيرا التقاه في الطريق على أنه باشا العرائش، لو لا أن مرافقيه أخبراه انه متسول يطلب العون. كان المتسول لا يرضى الدنية أمام الرومي إذ خاطبه «بدون تكلف [وفي] كبرياء المستعلي»، وعندما أخذ منه النقود صوره لنا ريشي في انسحابه بإعجاب: «وضعها بكبرياء في ثنيات كمه... بعد ذلك رمى حايكه على كتفه وابتعد بخطى بطيئة، بحركة مذهلة جداً من رأسه، متبوعاً برفيقيه، لا شك أنه كبرياء سلطاني إلى حد أنه بالنسبة لطيور اللقلق التي تنظر بفضول، فأنا المتسول وهو الباشا» (43).

ثم يعلق على الأمر بقوله:

«مهْما كانت الوضعية التي يُوجد عليها، هناك امتياز فريد، يجعل هذا الشعب يفْلِت من أن يكون موضوعاً يثير السخرية؛ قذِر بلا تفاهة، دنَسُه يقترب من الجلال؛ أحياناً، تبدو أسمالُه ذاتها بمثابة قناع، وتحت أطماره، يمكن أن نقول إنه يبدو دائماً أشبه بملك». (44).

ويوهم هذا الشموخ وهذا الكبرياء الأجنبي بحال غير الحالة الحقيقية لمملكة تحتضر، إذ يسجل الرحالة أنه «لا يوجد أوربي هنا يعتقد أنه في بلد مهزوم» (45). ويتجلى شموخ الشخصية المغربية في ما يسرده عن رحلته السابقة بخصوص خادمه وترجمانه في تكرم الخادم على من يستخدمه، حيث كان «يسوق مطيته بركبتيه بمهارة قصوى ويلف سجائر ليقدّمها لي بلا مقابل» (46).

سمو روحي

كما يرصد حالة سمو الإنسان المرتبطة هذه المرة بالبعد الروحي الذي يبدو أنه أثر في الرحالة إذ وجد فيه بعدا ملائكيا يناقض حال البهيمية التي قد تبدو أول الأمر في حياة المغاربة، وتناقض أيضا ما استقبحه في التعصب الديني. فقد أعجب برؤية الإنسان «هادئا ومستغرقا في تأمل أفول النهار» (47) واستعظم

لقد فَضّلَ إتيان ريشي في بداية ولوجه في المغرب العميق الذهاب مباشرة إلى معقل الريسوني، سيء الصيت آنذاك بسبب اختطافه لبيكارديس، بدل اعتماد حَرَس رسمي من المخزن.

غامر إتيان ريشي بولوج مسجد القرويين و»اقتراف جرم تدنيس حُرمة المسجد هذا»، وكان متأثراً بعظمة مشهد القبب التي تسند ما يقارب 300 عمود، أكثر من تأثره بالخطر الذي يتهدّده

مشهد التذلل والتواضع في صلوات المصلين في المساجد، حيث بدا له مشهدا «أخّاذاً وجليلاً» (48):
«أحسسْت بما لم أكن أستوعبه عند رؤيتهم يمرون: فعرفت ..أنهم أيضاً بفضل الصلاة، يستطيعون السّمو إلى الحياة الأبدية؛» (49).
وقد صرح بإعجابه حتى بالإسلام وإيمانه بقوله:
«هذا البلد مأوى لإيمان جدير بالاحترام. رأيت في هذا المغرب آثاراً جديرة بالإعجاب في الإيمان الإسلامي» .(50)
ليخلص إلى عظمة نبي الإسلام في النهوض بحياة المسلمين:
«بدَت لي الشخصية العظيمة لنبيهم. لقد أخرجهم من العدم» (51).

شخوص باهرة:

توقف ريشي في رحلته عند ملاحظات دقيقة وتصوير فطن لبعض من التقاهم وبرزوا في صفات النبوغ والتميز.
ــ الريسوني، الهارب من حكاية عجيبة
خص ريشي الريسوني بصورة تعاكس الصورة المتداولة أنذاك عن الرجل وتصحح ربما الحقيقة التاريخية أو تفيد في ذلك؛ فقد قدم هذا المعروف انه زعيم عصابة على انه متعدد الأبعاد، فهو «حاكم الجبال»، والشريف المنحدر من سلالة النبي، وقاطع الطرق الريسولي الذي لن ينكر له [أشهر قطاع طرق القرون الوسطى] إنجازاته المشرّفة في المجال».
إلا أن محياه يدل «عن طيبوبة وبراءة». فقد ظهر الريسوني في الرحلة كزعيم قومي لجبالة حيث أنفق ما غنمه من خطف بيكارديس في تسليح الجبليين.. ليقاوموا المطامع الظالمة لمحلة السلطان؛ حيث نقل لنا الكاتب قوله:
«حين أرى بعض القواد يستخلصون الضرائب ثلاث مرات متتابعة من أناس يموتون جوعاً، سأقول للسلطان: «أنا سيد هنا ومحلتك لن تأتي إلى جبالي.» أرأيت إن الريسولي أقل قطعاً للطرق من أولئك الذين يتمرّد عليهم» (52).
كما يظهر كصاحب مشروع حضاري أكبر حين ينقل قوله: «سنبنِي أنا والجبليين معي قلعة الإسلام التي لا تقهر!» (53).
لكن الكاتب نظر إليه كشخصية روائية أكثر منه زعيما مرتبطا براهن زمانه: «لو كنا في أزمنة غابرة، كان قاطع الطريق هذا الهارب من حكاية عجيبة، سيبدو جميلاً ونبيلاً مثل بطل حكاية أسطورية» (54).

ـــ عبد الكريم بن سليمان، خريج مدرسة الأمراء الأسيويين
مثلما أبرز من خلال مضيفه في فاس صفات النباهة في الشخصية المغربية حين نعته بـ«المغربي ثاقب الفكر»، فقد انتبه إلى ذكاء وحنكة رجال الدبلوماسية المغربية. رصد عند محاوره عبد الكريم بن سليمان تمرسا في التواصل الدبلوماسي وفي ضبط النفس لدى مفاوضة ومحاورة ممثلي الدول الأخرى. وهو ما لم يخف إعجابه به:
«لقد تعلّمت في مدرسة الأمراء الآسيويين كيف أحُول دون انكشاف أفكاري. وهؤلاء الأمراء هم شيوخ وأساتذة عبد الكريم بن سليمان وكل دبلوماسيي المغرب» (55).

على سبيل الختم: سقوط آسر في الأسر

عبر ريشي في نهاية رحلته عن رضاه بإتمام هذه الرحلة، رغم أنه كانت له رحلات قبلها إلى مناطق أبعد

الهوامـــش:

1ـ Etienne Richet, Voyage au Maroc, Ed. Vasseur, Paris,1909.
وقد صدرت ترجمة هده الرحلة سنة 2016 عن دار إفريقيا الشرق تحت عنوان "رحلة إلى أسرار بلاد المغرب" من ترجمة بوشعيب الساوري، ومراجعة وتقديم المبارك الغروسي. وسنحيل في هذا المقال إلى النص المترجم.
2ـ راجع "مقدمة المترجم"، إتيان ريشي"رحلة إلى أسرار بلاد المغرب" ترجمة بوشعيب الساوري، ومراجعة وتقديم المبارك الغروسي، افريقيا الشرق، 2016.
3ـ إتيان ريشي"رحلة إلى أسرار بلاد المغرب" ـ46
4ـ نفسه، ص.31.
5ـ نفسه، ص. 55
6ـ نفسه، ص. 178
7ـ نفسه، ص. 130
8ـ نفسه، ص. 130
9ـ نفسه، ص. 55
10ـ نفسه، ص. 59
11ـ نفسه، صص. 59-58
12ـ نفسه، ص. 32
13ـ نفسه، ص. 37
14ـ نفسه، ص. 34.
15ـ نفسه، ص. 55
16ـ نفسه، ص. 55
17ـ نفسه، ص. 80
18ـ نفسه، ص. 36.
19ـ نفسه، ص. 34.
20ـ نفسه، ص. 36.
21ـ نفسه، ص. 66.
22ـ نفسه، ص. 75.
23ـ نفسه، ص. 90.
24ـ نفسه، ص. 36.
25ـ نفسه، ص. 35.

مثلما أبرز من خلال مضيفه في فاس صفات النباهة في الشخصية المغربية حين نعته بـ»المغربي ثاقب الفكر»، فقد انتبه إتيان ريشي إلى ذكاء وحنكة رجال الدبلوماسية المغربية.

في المعمور. فقد وصفها ب « النزهة القريبة البعيدة، التي لم تخل من المغامرة ومن المفاجأة» وأعرب أنه «سعيد بإتمامها». مما يدل على أن الجوانب الجميلة والمشرقة في المغرب انتصرت على ما لقيه فيه من سوءات. فقد انتهى الأمر بهذا القادم في إطار مهمة تدخل ضمن مشروع اختراق للمغرب المغرب وأسره، إلى السقوط في شراك حب هذا البلد، لما صادفه فيه من جمال وسحر وأسرار، فصارا أسيراً، بعد أن جاء آسراً، لبلد لم تفارق باله بهاءه لدى عودته إلى بلدته.

---

26 ـ نفسه، ص. 37.
27 ـ نفسه، ص. 36.
28 ـ نفسه، ص. 37.
29 ـ نفسه، ص. 38.
30 ـ نفسه، ص. 180.
31 ـ نفسه، ص. 72.
32 ـ نفسه، ص. 60.
33 ـ نفسه، ص. 116.
34 ـ نفسه، ص. 159.
35 ـ نفسه، ص. 51.
36 ـ نفسه، ص. 104.
37 ـ نفسه، ص. 105.
38 ـ نفسه، ص. 159.
39 ـ نفسه، ص. 105.
40 ـ نفسه، ص. 111-113.
41 ـ نفسه، ص. 85.
42 ـ نفسه، ص. 122.
43 ـ نفسه، ص. 77.
44 ـ نفسه، ص. 75-76.
45 ـ نفسه، ص. 125.
46 ـ نفسه، ص. 122.
47 ـ نفسه، ص. 184.
48 ـ نفسه، ص. 134.
49 ـ نفسه، ص. 157.
50 ـ نفسه، ص. 180.
51 ـ نفسه، ص. 157.
52 ـ نفسه، ص. 97.
53 ـ نفسه، ص. 97.
54 ـ نفسه، ص. 98.
55 ـ نفسه، ص. 147.

رحلة تغوص في تصورات وطباع المغاربة خارج منظور رحالة الغرب الانطباعيين: رحلة يان بوتوتسكي 1791م

فريدة الصمدي// أستاذة باحثة في الرحلة والترجمة

في عام 1922 كتب أندريه سيك (Endre Sik) عن تاريخ الشعوب الإفريقية قائلاً: «قبل لقائهم بالأوربيين كانت غالبية الشعوب الأفريقية تعيش حياة بدائية بربرية، بل كان كثير منها عند أدنى مستوى من البربرية، وعاش بعضهم في عزلة تامة، أو شبه تامة. إذ كانت الاتصالات، وإن وجدت مع الآخرين، عبارة عن مناوشات مبعثرة مع الشعوب المجاورة. أما الدولة، بالمعنى الصحيح للكلمة، فكانت مفهوما غير معروف لمعظم الشعوب الإفريقية، ولم يكن هناك وجود للطبقات أيضاً، أو بالأحرى وجدت ولكن بشكل جنيني. ومن ثم فليس من الواقعية أن نتحدث عن «تاريخهم» ـ بالمعنى العلمي للكلمة ـ قبل ظهور الغزاة الأوربيين» (1).

الواقع أن المعنى الصادر ضمن هذا الحكم الانطباعي على تاريخ الشعوب الإفريقية يطرح إشكالاً معرفياً عند استحضاره وفق نصوص المصادر الرحلية الأجنبية التي اتخذت من المغرب فضاءً لرسم تيماتها حيث ينبني الإشكال في عمقه على منظومة الفصل ما بين مستويين من الفعل التاريخي، يتأسس المستوى الأول بناء على طابع البحث التاريخي الذي يتوخى «العلمية « و«الموضوعية»، بينما تتحدد معالم الثاني في مستوى تعبيرات الذاكرة الجماعية أو الفردية، التي تتبدى في الرواية والثقافة الشفاهية والعقلية، بل في السلوك والمواقف والرموز.

وأيضاً ينطبق هذا المعنى على تحديدات مارك بلوخ، كما أشار إليها وجيه كوثراني (2) فالذاكرة غالباً ما تخترق الخطاب التاريخي، مهما اتسعت وتحصنت عُدة ذلك الخطاب من ناحية المنهج والطرائق فتحمل معها تصورات قد تخلق طابعاً نمطياً حول طبيعة الشعوب، أو تؤسس لإدراك عقلي تتقاذفه الأجيال، وتتوارثه عبر توليفات الذاكرة والتاريخ معاً، وفق مفهوم بول ريكور لها على اعتبار أن الذاكرة تحفظ الماضي والتاريخ يحفظ أحداث الماضي، والنسيان يقول لنا أي ذاكرة تستحق أن نحتفل بها، وأي ذاكرة علينا أن نتركها تذهب بسلام ليلفها النسيان ببلسمه (3).

فهل تسعفنا بعض النصوص الرحلية في إيجاد معان مغايرة، لما احتفظت به ذاكرة الغرب عن طبائع وتصورات ونمط معاش المغاربة، فتقدم المجتمع بنظرة مخالفة، تعتمد نوعا من «المصداقية»، كما هو الحال بالنسبة لرحلة يان بوتوتسكي (4)، فتتموقع حينها خارج تصنيفات أندريه سيك؟

سرد رحلة حرة

بين قوة الفعل التاريخي والحس الوجودي، والقيم المعبرة عن العمل السردي، المجسد لحس النظر والتمحيص للمجتمعات الإفريقية، يستهل يان بوتوتسكي رحلته في يومه الأول من الثاني من يوليو من العام 1791، وهو على مشاهد مدينة تطوان، حاملا خطابا تاريخيا وتصورات متفردة عن المغاربة، مقارنة بتلك التي رسختها أقلام من سبقه من الرحالة، الذين زاروا المغرب في حقب تاريخية مختلفة، فكتبوا عنه بدوافع ومن مواقع شتى.

يُحدد بوتوتسكي ناصية نصه الرحلي قائلاً:

«هل أنا بصدد كتابة رحلة أخرى؟ ليس الأمر كذلك، إنما أجدني منساقاً مع ذلك الشعور الباذخ الذي يعرض للمسافرين. وكما قال أحد القدماء: « أي قيمة تكون لأجمل منظر في العالم ما لم تجد من تقول له: انظر، ما أجمل هذا المنظر. وإذا تمكنت يوما ما من نشر هذه المذكرات، فإنني سأفعل ذلك مدفوعاً بهذا الشعور، وبعد فإني أول أجنبي يأتي إلى هذا البلد محملا بالقيمة الشخصية لمحض مسافر. بهذا المعنى، على الأقل، فإن رحلتي لن تخلو، تماماً، من أي أهمية» (5).

يستحضر بوتوتسكي مع مطلع نصه الرحلي وظيفة السردية، باعتبارها عامل تغيير على صعيد العمل المروي، مع بروز قوة الحدث التاريخي على مستوى التفسير، وفق التتابع الزمني البحت، بحسب القَبل والبَعد. ومن ثمة توظيف البِنى لتوضيح الأحداث، وتباينها بما هي أسباب مستقلة عن تعاقبها الزمني. هذه الأحداث وكما يوضحها بول ريكور في تحليل النص السردي، نجدها عند بوتوتسكي تُعتبر بارزة، بقدر ما تُستخدم كمؤشرات لظواهر اجتماعية ذات إطار زمني حركي قصير. لكنها تحمل أبعاداً عميقة عن المجتمع المغربي بمنظور مغاير.

المغرب : وحدة التعدد

الواقع أن مؤشرات التباين على مستوى نص بوتوتسكي تطالع قارئ النص، عبر إدخاله لمفهوم الذهنية، المستكين إلى تحسسه الاجتماعي لجميع تمظهرات المجتمع المغربي، وذلك في سياق يطبعه التناسق والجمال. بل يتصف بالدقة أحياناً، حيث تثيره معالم الأجساد ولون العيون وحركية السكان. فيضعها في قالب مفهومي، يبتعد عن إصدار أحكام جاهزة. فتُطبع خلاصته بعنصري التأني والتمحيص. كل ذلك في أنساق تقويمية للتنظيمات الاجتماعية للقبائل التي يحل بها. والتي يعترف فيها بطابع التنوع والاختلاف، الذي يَرسُم خصوصيتها في قالب مجتمعي مميز.

إن وصف الرحالة للنساء السوداويات، وهن عاريات ومستمتعات بالسباحة، أو الموريسكيات الجميلات

هل تسعفنا بعض النصوص الرحلية في إيجاد معان مغايرة، لما احتفظت به ذاكرة الغرب عن طبائع وتصورات ونمط معاش المغاربة، فتقدم المجتمع بنظرة مخالفة، تعتمد نوعا من «المصداقية؟

المختبئات خلف النوافذ الضيقة. ولتلك الأكواخ الصغيرة التي تلامسها معالم الجمال في العمارة بالحواضر المغربية الأصيلة، ذات العناية الخاصة، والمزينة بالحدائق الرنانة. كلها معالم تحيل إلى وجه مغاير لتلك الانطباعية في الوصف، التي غلبت على نص غيره من الرحالة. بل نجد بوتوتسكي يستحضر قيمة الإمبراطورية المغربية، على مستوى الحكم والمذهب المالكي والعمق الإفريقي، المنسجم مع الامتداد الجغرافي إلى تخوم تمبوكتو. فضلاً عن المقوم اللغوي، الممثل في استعمال اللغة العربية، العارية عن أي اختلاط بالتركية. فهي تبدو «أكثر صفاء حتى مما هو عليه الأمر في مسقط أو صنعاء» (6).

هذا المعطى اللغوي لم يدفع بصاحب الرحلة إلى نفي طابع التنوع الذي يميز الجانب الثقافي المغربي خلال المرحلة، ويطبع الهوية المغربية على هذا المستوى، حيث وضع بوتوتسكي المفهوم اللغوي في سياق معرفي دقيق، فميز طابع الاختلاف على مستوى اللهجات بين الجهات والمناطق، دون أن يعبث بعنصر الوحدة الذي تتوافق حوله المكونات الاجتماعية المغربية. وتتعايش فيه في انسجام وتناغم قوي، بعيد عن التأويل والالتباس والأدلجة (7).

الافتتان بالاختلاف

وإذا كان التفاهم أمراً صعب بين ثقافيتين متباعدتين في المكان، أولاهما يحملها بوتوتسكي القادم من أقاصي أوروبا، والمتشبع بالثقافة الغربية، وثانيتهما يحملها المغاربة، الذين تعايشوا بين أحضان مكونات ثقافية متداخلة وغنية، فإن هذه الصعوبة تنتفي، لدى صاحب النص الرحلي، بل تجده يُعبر عن رغبة مُلحة في التعبير والوصف والرصد والتتبع والانبهار والافتتان بمعالم زيارته لبلاد المغرب، وكيف لا وهو يصرح بتلك الرغبة الجامحة قائلاً:

«ليس هينا على الإطلاق أن تحل هنا (المغرب)، وأن تكون لك كل تلك الانطباعات، وأن يتعذر عليك التعبير، معتبرا بأن السفر يمثل سِفراً من الملاحظات والتعابير» (8).

فذلك السِفر غني من حيث التجديد على مستوى الاقتراب من الماضي، وتوظيفه في استيعاب عناصر حاضره في رحلته، وتصحيح مغالطات غيره. من ذلك استشهاده بما وصف به شنيي (Chénier) المغاربة، بأنهم غير جديرين بالصداقة، وهو ما لم يلمسه البتة. فقد استشعر صدق نخبته، من خلال علاقته المتينة بابن عثمان المكناسي (9). كما أشاد بفضول المغاربة وتطلعهم إلى العلم والمعرفة، فهم متشبثون بتعلم مبادئ إقليدس، وبعض الجبر، وفلك بطليموس، محبين للمدارس، وهضم معارف ابن سينا في الطب. بل ليس لهم في تقبل الفكر الخرافي، باعتباره مجالاً معرفياً دقيقاً (10).

لم تكن هذه الخلاصات التي طبعت النص الرحلي لبوتوتسكي حول المغاربة وليدة الصدفة، بل انبعث صداها المعرفي من طبيعة تكوينه العلمي، ودقة فهمه لمعالجة أفكار الآخرين، ونقل أفكاره إليهم. فمعرفة التصورات الأساس لشعب معين يرتبط نجاحها حسب بوتوتسكي، بتحقيق التواصل مع مكونات المجتمع أكثر من إدراك لغته. ومن ثمة، فاللغة عَبر وساطة مترجم معين ليست إلا ترجمة متواصلة، أساس الصحة فيها الاعتياد، وليس الفهم العميق للبعد السوسيولوجي، المرتبط بالمكون الثقافي المميز لذلك المجتمع (11).

النص الذي يقدمه يان بوتوتسكي هو وثيقة تاريخية حبلى بالأحداث والوقائع والأعلام والأمكنة، تجعل كل مهتم بالنص الرحلي يجد ضالته في تجربة فريدة في عالم الرحلات بالمغرب.

من الواضح أن بوتوتسكي يقارب في فهمه لتصورات وطباع المغاربة، بين ذلك البناء الذي وضعه فولتير في مقالاته حول أخلاق الأمم وروحها (Essai sur les mœurs et l'esprit des nations)، وكيف لا وهو المتشبع بالثقافة الفرنسية التي ألهمته فكرا نقديا لذاتها أيضاً. فضمن نصه انتقاداً للفلاسفة الفرنسيين أنفسهم، باعتبارهم يتصرفون وفقاً لفرنسيتهم أكثر من غيرها. فسَلبَهم مفهوم الكبرياء القُدرة على النظر لغيرهم بمنظور فيه إنصاف وتعليل سليم.

وبهذا، فإن بوتوتسكي يعطي مدلولاً فكرياً قوياً لطابع الاختلاف بين الشعوب، الممزوج بعنصر الأخلاق في بعده الفلسفي. ويحدد ذلك البعد المركب في المجتمعات، الذي لا يفهم معناه بعض الرحالة الذين يصدرون أحكامهم الجاهزة على الشعوب التي تختلف ثقافة وفكراً عنهم، والتي تطأ أقدامهم أراضيها، وتصفها وتكرس مفاهيم سلبية عنها. فتصبح تلك التصورات مع تطور الزمن بمثابة «حقائق تاريخية» ملموسة. بل تتشبع بها الأجيال اللاحقة، بما فيها أجيال البلد المعني بالنص الرحلي. فتتخلى عن تصوراتها الإيجابية، وتتبنى تصورات معاكسة سماتها البعد الانطباعي الأخاذ بأسلوبه السردي الغرائبي. بل يتحول الخطاب إلى «منزلة المرئي»، تجمله وتجسده معاني لوحات الرسامين الاستشراقيين، حيث تنتقي أعينهم ما تشاء، فتغض الطرف عن الجميل والإيجابي من الطباع، وتبرز جانب الظلمة عوضه، أو تستحضرهما معا لكن بطابع هجيني. فتبني تصورات مغلوطة، تصبغها أياديهم دون مسح بمؤخرة الفرشاة (12).

الواقع أن مبعث الوصف عند بوتوتسكي مخالف في المعنى والمبنى والمبتغى لهذا الأسلوب الهجين. فضلاً عن قصده من فحوى مضامين سرده، فسح المجال للقارئ كي يعالج مضامين النص وفقاً لمنظومة علمية دقيقة ورزينة.

فالمغاربة، حسب بوتوتسكي، شعب له من المكارم والحسن ما لم يجتمع لغيره من الأمم؛ فوحدهم قادرون على «تلقي في منازلهم خمس غرباء مرضى، ويتذكرونهم باعتزاز» (13). وهم من يقدم الحليب والتمر للضيف، ويتصفون بحسن تقسيم الثروات، وتستوي لديهم معاني الانسجام حول الماديات. على خلاف ما هو عليه الوضع في فرنسا، حيث «تُبدد الثروات العمومية، باسم خزينة الملك، ويُنظر إلى ذلك كفعل مشرف. كذلك الشأن في إنجلترا، حيث يباع الرأي باسم الملكية والمعارضة. وأكثر من ذلك فهناك أشخاص يفتقرون لكل حس وطني، ويتصرفون بطريقة بلهاء، عندما يبدون تشرفهم باستقبال هبات القوى الأجنبية» (14).

وسط هذه الباقة الجميلة التي يستحضرها بوتوتسكي حول تصورات وطباع المغاربة، تتقاذفه أطوار الأحداث التاريخية التي كانت البلاد تعيشها آنذاك، والأزمة السياسية المفرطة التي كانت مخيمة على مجاله. بل يستحضر تلك الفوضى التي عمته، بعنفوانها وقسوتها وشدتها أحياناً، بعد اختلال شؤون

الدولة، وتعمق الأزمة الاقتصادية بها. فيبرز قوة الحكم وعنفه، بل يسجل تلك المعالم المحددة لانتقال السلطة، وما واكبها من صراع وتجاوزات سياسية، كان من ضحاياها اليهود والعبيد على الخصوص، معترفاً بأن انتشار العبودية قد أفسد طباع المغاربة، وتطلع بعضهم إلى تحقيق المصالح الذاتية أخل بمنطق توازن تعايشهم.

ومن جانب آخر، وعلى الرغم من ذلك التجاوز المعرفي الذي حققه بوتوتسكي على مستوى فهم تصورات المغاربة؛ فإنه يسجل على نفسه بين الفينة والأخرى، اعترافات بقصوره في فهم بعض الأبعاد الخاصة بالمجتمع المغربي، وهي الأبعاد التي حللتها بعض الدراسات للمغرب في فترات لاحقة، وخاصة الأنجلوسكسونية منها. فيستعين بقواميس ثقافته، وتمثل مقارباته للآخر، سواء في الأندلس أم في غيرها من البقاع التي سبق أن زارها ودون رحلاته عنها. ليجعل من نصه الرحلي صورة حية متنقلة في الزمان والمكان، تلبي نهم القارئ، وتجعله يتساءل عن تلك الخصال التي كانت للمغاربة، والتي أصبحت في يومنا هذا في خبر كان.

مُجمل القول، إن النص الذي يقدمه يان بوتوتسكي هو وثيقة تاريخية حبلى بالأحداث والوقائع والأعلام والأمكنة، تجعل كل مهتم بالنص الرحلي يجد ضالته في تجربة فريدة في عالم الرحلات بالمغرب تصحح الكثير مما هو متداول لدى غيرها من النصوص؛ بل تضعها ضمن خانة نقدية متينة، بعيدة عن أحكام القيمة الجزافية التي كثيرا ما أطرت غيره من النصوص الرحلية التي كتبت حول المغرب.

الهوامــش :

1 ـ بوركي بيتر، نظرات جديدة عن الكتابة التاريخية، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص. 117، نقلا عن:
. Sik, E., The History of Black Aferca (2 Vols, Budapest, 1966) Vol. 1, p.17

2 ـ كوثراني وجيه، "الذاكرة والتاريخ بين صليبية وجهاد في صيغة غرب/ إسلام"، مجلة الحوار، العنف والذاكرة والتاريخ، ع.35، شتاء- ربيع، 1998، صص.37-22.

3 ـ ريكور بول، الذاكرة ، التاريخ، النسيان، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2009، ص.15.

4 ـ يان بوتوتسكي، رحلة في امبراطورية المغرب 1791، ترجمة وتقديم عبدالله باعلي، مطابع الرباط نت، 2014

5 ـ نفسه، ص.21.

6 ـ نفسه، ص.30.

7 ـ يشير إلى بعض اللهجات قائلا: اللهجات الأساسية للشلوح/ شلحة الريف، شلحة سوس، شلحة جبلي كروان أسفل مكناس. بوتوتسكي، نفسه، ص.51.

8 ـ فسه، ص.25.

9 ـ فسه، ص.29.

10 ـ فسه، ص.60.

11 ـ فسه، ص.61.

12 ـ وتوتسكي، رحلة...، مصدر سابق، ص.63.

13 ـ نفسه ، ص.83.

14 ـ نفسه، ص.58.

إمبراطورية المغرب في رحلة السفير بيدو دو سان أولون: سفارة لويس الرابع عشر إلى مولاي اسماعيل

محمد العافية العروسي // باحث

جلب المغرب، عبر تاريخه ومن خلال جغرافيته، فضول العديد من الرحالة من مختلف المشارب (سفراء، قناصلة، ضباط، جنود، تجار، مستكشفون، موظفون، فنانون وأدباء...).

ونتيجة لهذا الفضول، تشكلت حول هذا البلد رؤى مختلفة، حسب السياق التاريخي الذي طرأت فيه الرحلة والأهداف التي دفعت الرحالة إلى التنقل. من هذا المنظور، تصبح صورة المغرب متخيلة أكثر منها واقعية.

بالفعل، فقد دخل المغرب في المخيال الأدبي الفرنسي منذ القرن السادس عشر من خلال قصص السفراء وأدب الأسرى والافتداء؛ ففي أواخر القرن السابع عشر الميلادي، ظهر أول نص سردي يتناول المغرب: أميرة فاس بريهاك (1681)، ثم صدر ثاني أهم نص يصف المغرب وهو السرد التاريخي لحب إمبراطور المغرب للأميرة دوإيريير دو كونتي، يروي فيه الكاتب المجهول تفاصيل حقيقية لطلب يد ابنة لويس الرابع عشر من لدن المولى إسماعيل.

ومن بين الأشكال الأدبية المتفرعة عن جنس أدب الرحلة (1) نجد قصص الأسرى والافتداء التي عرّفت بالمغرب في المخيال الغربي؛ فقد كان السياق المتسم بالوحشية، الذي ينظر إليه كجهاد من لدن المغاربيين بينما يراه الأوروبيون كعبودية مطلقة، وراء ظهور عدد كبير من الإنتاجات الأدبية واسعة الانتشار.

إذا كان بعض الرحالة يتوجهون إلى بلاد المغرب لإشباع فضولهم ووصف عادات الأهالي، فإن رحالين آخرين يأتون في إطار مهام دبلوماسية وسياسية محضة؛ لكن ذلك لا يمنعهم من سرد مراحل رحلتهم وارتساماتهم حول طبائع الناس ونظام عيشهم، منخرطين بذلك في نمطية إنتاج الخطاب حول الآخر. ومن بين هؤلاء الرحالة يشكل السفير بيدو دو سان أولون (2) أحد أهم مفاوضي السلطان المولى إسماعيل حول قضية تبادل الأسرى. وقد دوّن رحلته خلال مقامه، دون أن يقاوم رغبته الجامحة في معرفة إمبراطورية المغرب. (3)

وعلى الرغم من التعليمات التي تلقاها، فقد كان السفير بيدو دو سان أولون يتمتّع بهامش إدارة المفاوضات. كما فوض له أمر تغيير وتتميم المادة السابعة حول تحرير الأسرى من اتفاقية 1682؛ ففي حالة فشله في فرض الافتداء المتبادل، وهو الحل الذي يصب في مصلحة فرنسا، فقد فوض إليه أمر اقتراح تبادل عام، وفي النهاية اقتراح تبادل أسير بأسير. لكن كان عليه في البداية أن يباشر تحقيقاً حول هذه الإمبراطورية الإسلامية.

توجه بيدو إلى تولون في شهر مارس من سنة 1693، فحدد لائحة الأسرى المغاربة، ويصل عددهم إلى مائتين وثلاثة وثلاثين رجلاً، بينهم تسعة وعشرون معطوبا. وفي الرابع من أبريل سنة 1693، يتوجه إلى

الملف.

تطوان على متن الباخرة «قوس قزح». وفي الثاني من يونيو، وصل مع حاشيته إلى مكناس وبمعية القنصل جون باتيست إيستيل، فاستقبله كبار الأعيان، كما لاقاه المولى إسماعيل مرتين.

بدأت المفاوضات في الثاني عشر من يونيو سنة 1693. بعد تمحيص دقيق لمشروع الاتفاقية التي أتى بها السفير، وافق المفاوضون المغاربة على كل المواد إلا تلك المتعلقة بالمادتين الخامسة والسابعة. أما المادة الأولى، فتخص الحماية المتبادلة التي يوفرها المغرب وفرنسا ضد القرصان الجزائريين والتونسيون والليبيون؛ لكن بالنسبة إلى المغاربة، فإن ذلك لا يتوافق مع الشريعة الإسلامية التي توصي بالتآخي بين المسلمين (4). وبالنسبة إلى المادة الثانية المتعلقة بافتداء أو تبادل الأسرى، فإن المفاوضين المغاربة قد تركوا الأمر للسلطان للنظر فيه.

وفي النهاية، قرر السفير الفرنسي العودة إلى فرنسا، بما أن مهمته قد باءت بالفشل، حاملا رسالة من السلطان المولى إسماعيل إلى الملك لويس الرابع عشر بتاريخ 12 غشت 1693. وقد أشار السلطان المغربي في تلك الرسالة إلى حسن استقباله للسفير الفرنسي؛ لكنه أكد فيها أن هذا الأخير لا يتمتع بسلطات كافية لبحث سبل سلام دائم معه. وعند وصوله إلى مرسيليا، وجه الرسالة إلى الملك مرفوقة بالنص السردي للرحلة وتقرير حول استنتاجاته. وبالنسبة إليه، فقد كان من المستحيل التوصل لتسوية عقلانية مع السلطان.

بعد هذا الإخفاق، أصبح من الصعب تسوية ملف الأسرى واستتباب السلام، وانقطعت العلاقات الدبلوماسية بين البلدين لمدة تقارب الست سنوات مع استمرار المبادلات التجارية والسباق نحو الأسر. (5)

إذن، يمكن القول إن رحلة بيدو إلى المغرب تعدّ مهمة دبلوماسية من أجل التفاوض حول تحرير الأسرى الفرنسيين، وأن السياق التاريخي للمهمة هو القرصنة التي كانت السمة الرئيسة للنشاط البحري في كل من حوض البحر الأبيض المتوسط وساحل المحيط الأطلسي المحاذي للمغرب وغرب أوروبا. تقول في هذا الصدد الباحثة ليلى مزيان:

«إن صراع الصليب والهلال، الذي تدور أطواره في البحر منذ القرن السادس عشر في شكل سباق حربي مستمر وخطير، قد زاد أكثر من أي وقت مضى من وتيرة ظاهرة الأسر، ومن ثم افتداء الأسرى عن طريق التفاوض؛ فالأسير يصبح شيئا مرغوبا فيه في الموانئ المغربية وأسواق ضفتي البحر المتوسط». (6)

وحسب الباحثة، فالتسابق نحو الأسر عند جل دول البحر المتوسط والمحيط كان يعدّ ورقة ضغط تستعملها تلك الدول لتحقيق أهداف استراتيجية بعيدة المدى، كما هو الحال بالنسبة إلى السلطان المولى إسماعيل الذي رفض العرض الفرنسي؛ لأنه يتوخى التباحث حول قضايا أخرى، من قبيل أن يجعل فرنسا تضغط على إسبانيا التي تحتل ثغورا في الأراضي المغربية. لذا، قال السلطان يوم وداع السفير في مكناس في الثالث عشر من أغسطس سنة 1693:

«كنا نظن حين أتيت إلينا بأن غرضك كان مفاوضتنا في أمر بالغ الأهمية؛ لكننا لاحظنا أن كل اهتمامك انحصر في طلب تحرير 200 أسير، والحال أن أي تاجر يستطيع أن يحصل منا على تحرير عدد أكبر من هؤلاء الأسرى. ولهذا السبب، نرفض أن نسمع منك شيئا آخر». (7)

والحال أن السلطان قد عمد على إفشال السفارة؛ لأن فرنسا إذا كان يهمها أسراها فإن ما يهم سلطان المغرب هو استعمال ورقة الأسرى أنفسهم لخدمة مصالحه.

استقر بيدو في المغرب زهاء شهرين وثلاثة أسابيع كتب خلالها تقريره المفصل عن حالة البلاد ونشر

الكتاب في باريس في طبعتين سنتي 1694 و1695 تحت عنوانين مختلفين: الأول كان الحالة الراهنة لإمبراطورية المغرب، والثاني تقرير إمبراطورية المغرب حيث نرى حالة البلاد، تقاليدها وأعرافها، ونمط الحكم والدين وسياسة أهاليها...

ينقسم الكتاب إلى جزئين: الحالة الراهنة لإمبراطورية المغرب، ثم الجزء الثاني: المقابلات التي خص بها السيد دو سان أولون من لدن إمبراطور المغرب المولى إسماعيل سنة 1693.

وقبل أن نبدأ بالإحاطة بالصورة التي تكونت لدى السفير حول المغرب وسلطانه المولى إسماعيل، يجب أن نذكر أن النسخة الأصلية للكتاب كانت تتضمن أبيات شعر من نظم السفير والتي يعبّر فيها عن خيبة أمله تجاه المغاربة. وهذا مضمون هذه الورقة العجيبة:

«هذه الأمة السمراء،
هي أفظع من أمة الملاعين
لم تستضف يوما ولو لحين
شرف الشريف ولا صدق الأمين
ولا إيمان المؤمنين،
يقولون قولا ويخلفون
ووعودهم مثل الزجاج ينكسرون
يعقدون عهدا ثم عنه ينأون
وبدل الاستقامة هم عن الطريق يلوون
ولا عهد لهم وللخبث راعون.
إنهم قوم أقسى من ألف نيرون.
مجمل القول،
إن حبهم في قلبي لن يكون» (8)

وبدون شك، فإن هذه الأبيات الهجائية تعبر عن خيبة أمل هذا السفير الذي فشل في مهمته. كما أنها تترجم كل الصعوبات والمناورات والمساومات التي وجدوا أنفسهم منغمسين فيها وهم يفاوضون المغاربة، وتقدم كذلك صورة عن المولى إسماعيل بكل مخاتلاته وتقلباته المزاجية وما تنطوي عليه هذه الأبيات بصدد الدبلوماسية المغربية يمكن أن ينطبق كذلك على سفارة ابن عيسى، الذي بعثه المولى إسماعيل إلى الملك لويس الرابع عشر سنة 1698. (9)

إذن، فالصورة العامة التي كوّنها بيدو عن المغرب وسلطانه هي بالتأكيد صورة سلبية للغاية. فهل لذلك علاقة بفشله في المهمة أم أن المغرب بالفعل كان متخلفا في جميع المجالات؟ وهل يمكن اعتبار أن تخلف بلاد المغرب هي الصورة النمطية التي تكونت لدى جل الرحالة الأوروبيين الذين زاروا المغرب ومن ثم يكون وصف بيدو هو من منطلق خلفيات أيديولوجية وخطاب مكرس؟ لكن بالمقابل ألا يمكن اعتبار دخول أوروبا عصر النهضة من بين الأسباب التي جعلت بيدو يكوّن هذه النظرة الدونية حول المغرب، مع العلم أن نظام البلاد قبلي مبني على التسلط والدموية؟

الملف.

نظام الحكم

إن الاستحواذ على السلطة هو شأن عائلي؛ لكن لمن غلب من الإخوة على الآخرين، إما بقوة السلاح أو بالدسائس أو التحالفات. وهكذا، سرد الكاتب، مثلاً، محاولة مولاي رشيد انتزاع الحكم من يد أخيه مولاي محمد. وعندما تأتى له ذلك مات في حادث عرضي خلال حفلة خمر. فيقول السفير:

«إن النظام والسلم اللذين أسس لهما هذا الغازي في مملكاته سرعان ما تحولا إلى فوضى بعد حادث الموت المفاجئ سنة 1672؛ لأن أفراد عائلته الذين كلفهم بتسيير شؤون مملكاته قد طمع كل واحد منهم بالاستئثار بالسلطة في إقليم ولايته. لكن المولى إسماعيل، الذي كان الأكثر شجاعة وجرأة والذي كان يحظى بالتقدير الأكبر، هو من نجح في اغتنام الفرصة ليفرض نفسه». (10)

وحين تولى المولى إسماعيل الحكم كرس لدى أولاده فكرة أن من يريد الحكم فعليه أن يهزم إخوته، فعلّمهم ركوب الخيل والمسايفة منذ الصغر.

لذا يرى بيدو أن من يتولى الحكم عليه أن يكون سفاكا للدماء منافقاً وغير صادق، قاسياً أكثر من «نيرون». لكنه مع تركيزه على شخصية المولى إسماعيل فقد أراد أن يبين هذه الدموية، فلم يتوان بالقول إنه قتل خلال مقامه في البلاط حوالي سبعة وأربعين شخصاً؛ علماً أنه قتل عشرين ألف شخص بيديه، حسب الروايات. كما أنه خرج للقائه في آخر مقابلة معه وآثار الدماء على ثيابه ويده اليمنى، بعد قتله لعبدين.

إذن، من سماته الأساسية التسلط والجبروت والقسوة المفرطة. وبما «أنه لا ينشغل إلا بجعل رعاياه يخافونه...» (11)، فإن هؤلاء من شدة جهلهم يعتقدون أن قتلهم على يده سيجعلهم من أهل الجنة؛ لكنهم يخشون ما يخشون عندما يمر بلباس أصفر فذلك ينذر بأنه عازم على قتل أحدهم. بالإضافة إلى ذلك فقد صور بيدو الملك كشخص يعشق النساء، بما أنه يملك حريما يضم مائتي جارية وله المئات من الأبناء.

إن حكمه مطلق في جميع دويلاته وعقوبة كل من يخونه من قياده تكون بالقتل، كما يقوم بغزوات لإخضاع القبائل المتمردة. يشبه نفسه بملك فرنسا لأنه على نفس مستوى تسلطه، ولا يتوانى في نقد ملوك الأمم الأخرى؛ لأن حكمهم ليس مطلقا. يزهو بنفسه أكثر ما يزهو حينما يستقبل السفراء؛ لكنه لا يهتم أكثر إلا بمن يأتون بالهدايا الثمينة.

ومن بين الملاحظات القيمة التي سجلها الكاتب في رحلته أن الملك يتعمد إذلال السفراء لكي يظهر عظمته أو لجعلهم يهابونه ويحسبون له ألف حساب، وهذا ما يفسر ربما ظهوره ملطخا بالدماء أمامه. يعتمد السلطان في بسط نفوذه على العبيد السود الذين يشكلون العمود الفقري لجيشه، إذ يقاتلون إلى جانبه بأسلحة نارية كما أنهم يسهرون على تنفيذ أوامره.

وفي ما يخص مداخيله، فإنه يعتمد على قياده في جلب الضرائب والغرامات والهدايا، ويقوم بصهر الذهب والفضة ويدفنه حتى لا يعلم أحد بالكنز المخبأ.

أصيب بيدو بالدهشة عند وصفه لأهم الحواضر والمواقع بكونها تفتقر للبنيات الأساسية؛ مثل ميناء سلا الذي به حاجز يمنع دخول البواخر الكبيرة، أو انعدام المواصلات الذي يجبر المغاربة على ركوب الجمال السريعة.

وبخصوص المغاربة، فإن الصورة العامة التي نستشفها هي أنهم متخلفون وجهلة، منحطون ومنبطحون. ينضاف إلى ذلك مكرهم وخداعهم ونقضهم للعهد:

«... وهم إن كانوا روحانيين فليسوا مهذبين، بل حقودون، وداعرون وكذابون ومشعوذون ومنافقون ومخاذعون وقساة بلا ورع...». (12)

وأضاف السفير أنهم كسالى وغير عمليين، فيقول:

«وبعدما لاحظت أيضاً أنه لو كان هذا البلد بأياد أخرى غير أياد هؤلاء الكفار الذين بخشونة طبعهم الفطرية وبجهلهم البين، ينهمكون أغلبهم فقط على دراسة القرآن ويهملون بلدهم ولا يعرفون قيمته». (13)

وفي باب آخر، استهجن الكاتب بعض عادات المغاربة، وخصوصا طريقة أكلهم للكسكس مثلاً، حيث يرمون ما تبقى في أيديهم ولحيتهم في القصعة وعندما يأخذون اللحم لتقطيعها:

«وبما أنهم يأكلون بيمناهم فإن كل واحد يجر قطعته تماما كما تفعل الكلاب على العظام « (14). وزاد أن: «أحسن مكان يحلو لهم الأكل فيه غالبا هو الإسطبل وأحسن شيئ يحلو لهم بعد الأكل هو زيارة نسائهم أو خيولهم» (15)

وعند وصفه لديانتهم وطريقة تأدية الشرائع ركز الكاتب على احتقارهم للنصراني الأسير الموصوف بالكلب من لدن العامة. كما أسهب في وصف استغلالهم المفرط من لدن السلطان الذي كان يستخدمهم في القيام بشتى الأعمال أو يطحبهم في حروبه. وهذا ما يفسر ربما، حسب بيدو، أن المغاربة يعتقدون أن الإنجيل محرف، إذ يظنون أن المسيح «لم يمت بل رفع إلى السماء (...) وأن يهوذا عندما أفشى لليهود بمكان المسيح أعطى الله الشبه لأحد أتباعه فصلب مكانه، وإننا نقدس هذا التابع». (16)

ولم يفت الكاتب أن يشير إلى كون المغاربة يعتقدون بوجود الحور العين وكل ما تشتهيه النفس في الجنة. وبالمقابل، يحرمون أنفسهم في رمضان من تلك المتع طوال النهار ويعوضون عن ذلك في الليالي التي يقضونها تقريبا كلها إفراط المتع والفسق.

كما ركز على بعض الخرافات عند المغاربة نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، عدم قبول شهادة من يتبول واقفاً لأن العادة هو التبول جلوساً، وأن النساء لن يدخلن الجنة لأنهن خلقن فقط للإنجاب، لذلك يمنع عليهن دخول المساجد أو تقديسهم للخيول التي حجت إلى مكة.

كما عبر بيدو عن اندهاشه لكون المغاربة يدفنون مع موتاهم اللحم والجواهر والنقود، معتقدين أنها تتيح لهم رغد العيش في العالم الآخر.

وعلى العموم، فإن تقرير بيدو عن المغاربة له بعد مقارن؛ لأن ثقافتهم (المغاربة) تتسم بالغرابة على مستوى السلوك والعادات والدين إلخ... هي كذلك لأن الأوروبي يمثل أمة أكثر «رقياً» وعلماً، إذ يقول:

«كما لا يولون اهتماماً أكبر للقراءة. أستطيع القول إنهم يقضون جل وقتهم تقريبا موزعاً بين الأكل والشرب والنساء والخيول والصلاة، فيما يستسلمون لما تبقى من الوقت لفراغ وعطالة كبيرة. وهكذا، نراهم غالبا جالسين على أعقابهم على طول الأسوار...». (17)

إن أهمية نص بيدو تكمن في أنه ترك لنا شهادة حية حول المغرب من الداخل. لأن وصف المسلمين في ذالك الوقت كان شيئاً جديداً في الغرب إذ أنه منذ طرد الموريسكيين لم يبق في أوروبا أي شعب مسلم. بالفعل فالتفاصيل المرتبطة بالإدارة السياسية والإقتصاد والتجارة والعادات تعد بدون شك شيئاً جديداً بالنسبة للقراء أولاً ثم لبلاط لويس الرابع عشر ثانياً. وهذا الأخير يهمه معرفة القدرات الحقيقية للبلد

الملف.

الذي يتعامل معه حتى يسهل اتخاذ التدابير اللآزمة أو ربما السيطرة عليه.

لكن يجب أخذ الحيطة من نص بيدو لأنه لم يمكث مدة كافية في المغرب لتكوين نظرة شاملة، ثم إنه زار فقط طنجة ومكناس. وقد اعترف أنه اعتمد على كتاب وصف إفريقيا لدابير. وهذا يعني أن ملاحظاته في مجملها منقولة عن من سبقوه. بالإضافة إلى ذالك فإن قوله أن المسلمين عموماً كفار وعديمي الثقة ينبني على خلفية أيديولوجية سائدة في أوروبا حول مسألة الأسرى المسيحيين. من هنا ينبع ذالك الخلاف العميق بين الشرق و الغرب حيث يختلط ما هو سياسي بما هو ديني أو اجتماعي.

لكن قراءة نص بيدو في النهاية تعطي للمتلقي فرصة مقارنة ثقافية بين عالمين مختلفين.

الهوامــش :

1 ـ للتوضيح، "تتفرع عن هذا النسق متعدد الأشكال التعبيرية أنساق أخرى وجب تشخيصها، حتى يسني لنا وصف الرحلة إلى المغرب؛ ومن بينها سرد الرحلة والرواية والشعر والمسرح والرسم والتحليل التاريخي المباشر.... إلخ "، رولان لوبيل، الرحالة الفرنسيون إلى المغرب: الاستغراب المغربي في أدب الرحلة باريس 1936، منقول عن مقدمة الأستاذ واسطي بوسيف لكتاب مغرب أندري شوفريون، نزار التجديتي، تطوان 1999.

2 ـ وُلد فرانسوا بيدو دو سان أولون في تورين سنة 1646، وتوفي سنة 1720 في باريس؛ وهو دبلوماسي، سفير بدرجة فارس، وكاتب فرنسي خلال حكم لويس الرابع عشر، شغل منصب سفير في جينوا (1682)، ثم في إسبانيا والمغرب (1689).

3 ـ Pidou de Saint-Olon, Relation de l'Empire de Maroc, Paris, Neuve Mabre Cramoisy 1695

4 ـ NEKROUF YOUNES, UNE AMITIE ORAGEUSE, MOULAY ISMAIL ET LOUIS XIV,EDDIF 1991 p.225

5 ـ رابح سعيد نظرة فرنسا حول المبعوثين المغاربة في القرن السابع والثامن عشر جامعة باريس فانسين سان دوني 1999ـ 2000.

6 ـ دفاتر البحر الأبيض المتوسط، ليلى مزيان الأسرى الأوروبيون في أرض المغرب بين القرنين السابع عشر والثامن عشر. ص 311_327.

7 ـ راجع الرسالة كاملة ضمن ملف الرسائل المتبادلة التي ألحقها الكاتب بنص رحلته: Pidou Saint-Olon, Relation de l'Empire de Maroc, Paris, Neuve Mabre Cramoisy 169

8 ـ هذه الأبيات نقلها بيدو كتوطئة لنسخته الأولى من طبعة سنة 1694 وهي ليست لكاتب الرحلة كما اعتقد بعض الباحثين، بل مأخوذة من أشعار شاعر معروف وقتها على ما يبدو وهو جان لوريت المولود سنة وقد اشتهر بالشعر الساخر المتابع لأحداث المجتمع؛ وتخص هذه الابيات في الأصل الأمة الإسبانية واقتبسها الكاتب للتعبير عن خلاصة فكرته عن المغاربة. وقد أعيد نشر الابيات ضمن طبعة أخرى في القرن 19

, Jean Loret , La Muze historique,Pierre Janet LIBRAIRIE-1857

9 ـ رولان لوبيل، الرحالون الفرنسيون في المغرب، نشر في جريدة الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، 7 غشت 2011.

10 ـ Pidou Saint-Olon, Relation de l'Empire de Maroc, Paris, Neuve Mabre Cramoisy 1695

11 ـ نفسه.

12 ـ نفسه.

13 ـ نفسه.

14 ـ نفسه.

15 ـ نفسه.

16 ـ نفسه.

17 ـ نفسه.

في أيديولوجيا الإصلاح والتحديث: رحلة ابن المواز أنموذجاً

هشام الهداجي *h.elhadaji@gmail.com* // باحث في العلوم السياسية

عرفت دراسة الرحلة في الأدبيات السياسية والثقافية في المغرب المعاصر اهتماماً متزايداً من طرف الباحثين، سواء من بوابة التاريخ أو السياسة أو السوسيولوجيا، أو من خلال هذه الأبواب كلها. ذلك الاهتمام يرجع إلى توسع وجهة الرحلة السياسية في مغرب القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث طرقت آفاق مختلفة منها ما هو شرقي ومنها ما هو غربي. فالرحلة المشرقية كانت تتم في الغالب الأعم بهدف طلب العلم الديني أو لأداء شعائر الحج. بينما كانت الرحلة إلى الغرب تتم بهدف الاطلاع على تجارب الاخر المتمدن، والعودة إلى أرض الوطن لتقديم مشاريع الاصلاح السياسي للسلاطين المغاربة.

في هذا السياق يمكن اعتبار الفقيه والمثقف المخزني أحمد بن عبد الواحد بن المواز أحد رواد الرحلة السياسية والفكر الإصلاحي التحديثي أواخر القرن 19 وبداية القرن 20 بالمغرب. فالرجل سليل عائلة تدعي الانتساب إلى سلالة شريفة، حيث نجده قد تدرج في أسلاك الوظائف المخزنية على عهد السلاطين العلويين: الحسن الأول، السلطان عبد العزيز، السلطان عبد الحفيظ والسلطان يوسف. وكنوع من الاعتراف بخبرته وصيته المتميز بالحزم، تم اختياره عدة مرات ليكون ممثلا دبلوماسيا للدولة المغربية، ونخص هنا بالذكر ترأسه للوفد المخزني المتوجه إلى إسبانيا إبان حكم السلطان عبد الحفيظ.

من المؤكد تاريخياً أن مسيرة ابن المواز في الدراسة والتكوين داخل أسلاك الوظائف المخزنية، واحتكاكه بالأجانب وسفره إلى الخارج...إلخ، كل ذلك كان له كبير الأثر في اكتساب نوع من الفكر المنفتح والداعم للقيام بإصلاحات تهم جميع هياكل المؤسسة المخزنية. لذلك يسوغ لنا اعتبار أن فكرة الإصلاح عنده قد تبلورت ونضجت أكثر بعد تنامي زيارات الوفود الأجنبية للمغرب حاملة معها مطالبها الإصلاحية، ضداً على هاجس الإصلاح الذي ابتدأه المغرب من قبل. غير أن فقهاء وعلماء المغرب ذوي النزعة الإصلاحية آنئذ هم من ضغط على السلاطين لرفض العديد من المطالب

كانت رحلة السفير ابن المواز إلى مدريد (1910-1909) محطة أخرى من محطات أدلوجة الإصلاح والتحديث بالمغرب المعاصر. حيث كان مصحوباً خلالها بمجموعة من رجال المخزن والأعيان المعروفين.

الإصلاحية الفرنسية.
وغير خاف في هذا السياق الضغط الدبلوماسي الذي مارسته البعثة الفرنسية في يناير 1905، بغية الاستفراد بتطبيق حزمة إصلاحات في ميادين السياسة والمالية والجيش. إلى ذلك، أفرزت مقاومة الضغط الفرنسي رداً من السلطان عبد العزيز برفض الشروع في الإصلاح، إلا بعد عقد مؤتمر دولي، هو مؤتمر الجزيرة الخضراء سنة 1906.
وإبان خلع السلطان عبد الحفيظ لأخيه السلطان عبد العزيز برزت ثلة من الفقهاء ورجال المخزن متحمسين للقيام بخطوة إصلاحية تأسيسية، يكون أساسها عقد بيعة للسلطان عبد الحفيظ مكتوب ومحدد الشروط، هدفه القيام بإصلاحات من الداخل أولها الحفاظ على استقلال البلاد. وهنا سيبرز اسم السفير ابن المواز كمحرر للبيعة الحفيظية (نسبة للسلطان عبد الحفيظ)، حيث تبين تشبثه بتضمين هذا النص للعديد من الالتزامات القانونية التي توخى من ورائها إرجاع بعض الحقوق المغتصبة للمغرب. هذا النص يعد خطوة غير مسبوقة، عمل القائمون عليه على تقييد سلطات السلطان عبر إشراك النخب المثقفة والعلماء في بلورة وإقرار ما يهم البلاد من جهة أولى، وفي محاولة منهم للم الشمل وتوحيد المواقف من جهة ثانية.
وأوحت الأحداث في العقد الأول من القرن 20 إلى انشطار أهم المدن المغربية، وعلى رأسها فاس ومراكش، بين موال للسلطان عبد العزيز وموال للسلطان عبد الحفيظ. فعندما بايع أهل مراكش المولى عبد الحفيظ، انقسم أهل فاس إلى شطرين: شطر بقي مواليا للسلطان عبد العزيز، والآخر أصبح مواليا للسلطان عبد الحفيظ. غير أنه سمحت الغلبة الواضحة للمساندين للسلطان الجديد إلى الدعوة لعقد مؤتمر عام بضريح المولى إدريس بفاس في أواخر سنة 1907، عرف حضور علماء وأعيان وأشراف المدينة بهدف إعلان البيعة للسلطان عبد الحفيظ.
يمكن اعتبار توقيع السفير ابن المواز لهذا النص وتحريره إياه نداء وطنيا، صدحت به حناجر النخبة التي تشبعت بالروح الوطنية في وقت بالغ الحساسية من تاريخ المغرب. فعلى مستوى الشكل واللغة يتضح أن للرجل باعاً طويلاً في تحرير الرسائل والمذكرات السلطانية، أما على مستوى الأسلوب فالنص يتسم بتسلسل الأفكار وبيانها، كما يتميز بالجرأة في الطرح. فالغاية هي «مبايعة من يعيد الله به شمس الخلافة إلى برج شرفها ويرد به نقطة العدل والحلم إلى مركزها»، وأن يعمل ما بوسعه لاسترجاع المدن المنتزعة من الحدود المغربية ودحر المستعمر. كما يقرر النص أنه إذا ما تبين للحاكمين أن ثمة حاجة للتفاوض مع دول أخرى في أمور تجارية أو غيرها، فيحب عليهم ألا يبرموا أي أمر منها إلا بعد أن يأخذ به عموم المغاربة علماً، حتى يقع الرضا منهم بما لا يقدح في دينهم، ولا في عوائدهم،

يمكن اعتبار الفقيه والمثقف المخزني أحمد بن عبد الواحد بن المواز أحد رواد الرحلة السياسية والفكر الإصلاحي التحديثي أواخر القرن 19 وبداية القرن 20 بالمغرب.

مسيرة ابن المواز في الدراسة، واحتكاكه بالأجانب وسفره إلى الخارج... إلخ، كل ذلك كان له كبير الأثر في اكتساب نوع من الفكر المنفتح والداعم للقيام بإصلاحات تهم جميع هياكل المؤسسة المخزنية.

ولا في استقلال بلدهم.

كانت رحلة السفير ابن المواز إلى مدريد (1910-1909) محطة أخرى من محطات أدلوجة الإصلاح والتحديث بالمغرب المعاصر. حيث كان مصحوباً خلالها بمجموعة من رجال المخزن والأعيان المعروفين: محمد زنيبر، محمد الكردودي، محمد بن جلون وغيرهم. ابن المواز استفاد من رحلاته هاته إلى إسبانيا، حيث اطلع على تجليات التقدم والتمدن الأوروبيين في العمران واللباس والآلات والمنتوجات، كما أنه اطلع على كيفية إجراء التداريب العسكرية، وكيفية استخدام وصيانة الذخيرة الحربية، وقام بزيارة المؤسسات الصحفية والمطابع وغيرها، الشيء الذي زاد من حماسه ودهشته وولد لديه الإصرار على المضي في مشروعه وحلمه الإصلاحي، مقارناً بين وضعية المغرب ووضعية بلدان أوروبا المتمدنة.

هذه الرحلة تزامنت مع الحرب المغربية الاسبانية في يوليوز 1909، بينما كان المبتغى منها هو البحث عن حلول للعديد من المشاكل المتراكمة في مؤسسة المخزن. حيث تركزت مفاوضات هذه البعثة الدبلوماسية مع الإسبان حول عدة ملفات، كان أبرزها إرسال بعثة مخزنية مكلفة بحفظ الاستقرار الأمني بمنطقة الريف شمال المغرب، ذلك أن الإسبان كانوا دائمي الركون إلى هذا المبرر، لضمان استمرار تدخلهم وبقائهم بمنطقة الريف، نظراً لعلمهم بعوز المغرب في هذا الجانب، ناهيك عن أنهم ظلوا ينادوا بهذا «المطلب» منذ حرب مليلية سنة 1893.

بيد أنه نظراً للمعطيات الميدانية المستجدة في منطقة الريف ونظرا للمشاكل المتراكمة، اضطر السلطان عبد الحفيظ للاستجابة لضغوط الإسبان لتغيير السفير ابن المواز، نظراً لصلابة آرائه وحزم مواقفه في عدم التنازل لهم عن حقوق الدولة المغربية. وهكذا عملت إسبانيا على إرغام المغرب على دفع تعويضات مالية مجحفة أجهزت على خزينة البلاد، واثقة أن المغرب لن يكون في موقع القادر مالياً واقتصادياً على دفعها، مما سيسهل عليها فرض حماية سابقة لأوانها على منطقة الريف.

للوهلة الأولى يتبدى أن تلك الشروط كانت تعجيزية للسلطان ومؤسسة المخزن، بالنظر إلى الظروف السياسية والمالية والعسكرية التي عرفها المغرب آنذاك، عقب تسلم السلطان عبد الحفيظ مقاليد الحكم، غير أنها في الواقع كانت تعبر بحرفية صادقة عن مطالب وآمال النخبة المثقفة والفئات المستنيرة من الشعب، الحاملة لأحلامه في الإصلاح والتحديث جراء صدمة الوعي والوعي بالصدمة في نفس الوقت.

صورة الآخر وصورة الذّات في «الرحلة الأوروبية» لمحمّد الحجويا

د.محمّد أحمد أنقّار // أستاذ باحث

إن الكشف عن صورة الآخر وصورة الذّات في «الرّحلة الأوروبيّة» للفقيه محمّد الحجوي (1956م)، اقتضى مني التعامل معه برحابة وليونة، لكن في الآن نفسه ألزمني الخضوع لجملة من الشروط منها تحليل بعض الصور في ظل سياقها النوعي والنصي وأحياناً البلاغي واللغوي، فضلاً عن استثمار سياقات أخرى هي خارج النص سواء أكانت اجتماعية أم نفسية أم غيرهما.
لا يخفى أنَّ الرحلة أضحت من أغنى الأجناس لما فيها من تداخل حقول معرفية شتى، إذ أنها «سرد حامل أو ناقل لتجربة الرحّالة، متعدد الأنظمة، مختلف الأدوات، متنوع الوسائل، ولكنه، في الوقت ذاته، أرخبيل شاسع الأطراف لا يَنْظِمُهُ إلا السّفر، الذي يُلْحِمُ جُزُره المتباعدة» (1). ومن ثم إن مادة الرحلة ثرية بالنسبة إلى الأديب والمؤرخ والجغرافي والباحث في الآثار وعلم الاجتماع وعلم اللغة واللسانيات وغيرهم لما تتميز به نصوص الرحلة من ثراء من حيث مضمونُها ومكوناتُها الجمالية والفنية.

1 ـ التّعريف بنص «الرّحلة الأوروبية»

كتاب «الرحلة الأوروبية» نص للفقيه محمّد بنِ الحسن الحجوي حقّقه وأعدّه للنّشر الأستاذ سعيد بنسَعيد العلوي في ملحق ضمن كتابه: «أوروبا في مرآة الرّحلة. صورة الآخر في أدب الرّحلة المغربيّة المعاصرة» (2). تقيّد المؤلّف بأهم خصائص كتابة نصوص الرّحلة من قبيل: تحديد زمن الرّحلة ومكان انطلاقها ووجهتها والغاية منها وأهم مراحلها، ثم طريق العودة إلى الدّيار. فزمن الرّحلة كان يوم السبت 5 يوليوز سنة 1919م، موعد انطلاق الباخرة، إلى يوم الأحد 24 غشت من السنة نفسها. توجّه الفقيه الحجوي ضمن وفد رسميّ مغربيّ ضمّ عشرة أعضاء إلى باريس قصد المشاركة في احتفالات فرنسا بعيدها الوطني ونصرها مع الحلفاء في الحرب العالمية الأولى، وقد كان ذلك بأمر من السلطان يوسف. يمكن إدراج رحلة الحجوي ضمن صنفين من الرّحلات، فهي سفارية ورسمية في وجهتها نحو فرنسا، ثم سياحية في وجهتها نحو انجلترا. وضع المؤلّف لرحلته عناوين فرعية مع بعض الهوامش بها شروح وتعليقات. وقد أسهمت تلك العناوين في تتبع مسيرة الرحلة، والتّعرف على أحداثها وأمكنتها. والطريف في الرّحلة أنها لم تقتصر على ما سبق أن أشرنا إليه فحسب، بل تشمل موضوعات متعددة سياسية وعلمية واجتماعية ودينية وغيرها، يبرز الحجوي من خلالها معارفه وانطباعاته وآراءَه ومواقفَه. مثلما يبرز أيضاً نهجه الإصلاحيّ وخطاب النهضة الذي تبناه الرَّحالة في وقت مبكر من تاريخ الفكر المغربي الحديث. لهذا يمكن عد نص رحلة الفقيه الحجوي إلى فرنسا وإنجلترا «وثيقة نادرة عن بعض موضوعات الصراع

بين العرب والغرب، وعن الآخر وعالمه، يبتعد عن كل تلفيق أو تحامل أو تزوير، ويتميز صاحبه بأمانة كبيرة، وروح متسامحة» (3).

2 ـ صورة الآخر بين الانبهار والرفض

2 ـ 1 صورة الانبهار

يرصد الرّحالة من خلال مشاهدته ومعاينته أثناء اللحظات الآنية للرحلة، وأثناء استرجاعه وتذكره لما مرّ به في سفره صوراً متعددة تحمل انطباعات وأفكاراً وتصورات عن الآخر، تلك الصور تتباين حسب اختلاف أنماط الرّحلات والغاية منها سواء السّفارية أم الدبلوماسية أم العلمية أم غيرها.

وتتشكل صورة الآخر بالنسبة إلى الذات أو كاتب الرحلة ليس فحسب بالاعتماد على المشاهدة والاتصال المباشر بل تمتد إلى ما تحمل الذات عن الآخر من صور مسبقة هي رواسب من مكونات «الوعي الثّقافي» مما هو نفسي واجتماعي وسياسي وديني، لأنّ «الثّقافة التي لا يملك الرّحالة أن يطرحها جانباً، حين سفره، تظل ملازمة له، فاعلة فيه، حيّة وحاضرة وكلّ ما يشاهده يعبّر من خلالها وكل ما يتمّ الإخبار عنه يتمّ عبر الموازين والمعايير التي تشرّعها تلك الثّقافة» (4).

صنّف سعيد بنسَعيد العلوي «الرحلة الأوروبية» لمحمد الحجوي ضمن ما أسماه ب»لحظة الدّهشة واستعادة الوعي»، وهو تصنيف صائب بل ودقيق من نواحٍ متعددةٍ، منها أنّ عامل «الدّهشة» هيمن على كل من أتيحت له فرصة معاينة مدى التّقدم الحضاريّ في أوروبا في العلوم والصناعة والتّجارة والعمران وغيرها خاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين. والعبارات الدالة على «الدّهشة» أو ما يدل على معانيها الواردة في نص الرّحلة من: استحسان أو افتتان أو حيرة كثيرة منها قول الحجوي: «ولما دخلنا هذه المدينة ـ يقصد باريس ـ أخذت الدهشة بأبصارنا وقلوبنا لما شاهدنا من جمالها الباهر» (5)، وقوله أيضاً: «وكلّ ما تقع عليه عينك فيها فهو مستحسن وبالطبع آخذ وفاتن» (6)، «فإذا انتقلنا من شوارعها إلى منظر الدور، وهي في الحقيقة قصور، ومخازنها ورحابها فهناك يدهش اللبّ وتحصل الحيرة» (7). إلاّ أنّ عامل «دهشة» الحجوي اقترن بما أسماه المفكر بنسَعيد العلوي ب»استعادة الوعي»، ويبرز ذلك من خلال انتقاء الرّحالة صور مظاهر تقدم أوروبا وقوتها، قَصَدَ منها الحجوي تقديم نموذج يحتذى به للأخذ بأسباب التّقدم والرّقي الغائب في المغرب. وهذا ما يشي بأن الحجوي كان يملك وعيّاً إصلاحيّاً مستنيراً في زمن اتّسم بهيمنة الفكر المحافظ الذي وقف سدّاً منيعاً أمام كل دعوة إصلاحية آنئذ.

لقد أدرك الحجوي أثناء رحلته الأوروبية أنَّ الدعائم الأساس التي تنبني عليها المجتمعات القوية هما: العلم والأخذ بأسبابه، ثم النظام وما يتصل به من التحلي بالمسؤولية والعمل الجاد من أجل المنفعة العامة. مثلما كان مدركاً أيضاً أنَّ تلك الدعامتين كانتا غائبتين تماماً عن مجتمعه.

أ ـ صورة الآخر: العالِم

يُرْجِعُ الفقيه الحجوي في معرض حديثه عن مدينة باريس وتفصيل القول في وصف مظاهر رقيّ أهلها وعمرانها إلى أنَّ السبب في التقدم الحاصل في فرنسا وأوروبا عامة هو الأخذ بأسباب العلم والاهتمام بتدريس ميادينه منذ الصّغر. وفي ذلك يقول: «التعليم عندهم إجباريّ على الرّجال والنّساء، فكلّ صبيّ بلغ سنّ التّعلم لا بدّ أن يدخل المدرسة ويتعلّم التّعليم الابتدائي: القراءة والكتابة، ومبادئ الحساب،

والتّاريخ، والجغرافيا، والأدب. ثم من كان غنيّاً وأراد التّعليم الثّانوي تقدّم إليه، ومن كان فقيراً وليس له داعية للعلم فلا بدّ أن يعرف صناعة من الصناعات» (8). يشيد هنا الفقيه بنظام التّعليم الذي ساد في باريس وفي عموم فرنسا وربما أوروبا، فهو إجباريّ، ويمتاز بالتنوّع، يستفيد منه الغنيّ والفقير، والذّكر والأنثى على حد سواء.

لا يترك الحجوي مناسبة إلا ويشير إلى أهمية العلم وجدواه، وأنه الدعامة الأساس لحضارة أوروبا. فحدث زيارته للمجلس البلدي لمدينة بوردو أشار فيه إلى أنّ نيل المناصب السياسية العليا إنما يرتكز على العلم والأخلاق، يقول: «فتجد شيخ المدينة مثلاً أزيد أدباً ولطفاً ممن تحته في الرّتبة إذ لا يرشح للمناصب الكبار عندهم إلا الكبار وليس المراد الكبار الجثّة أو العِمَامَة... بل الكبار قلباً وعلماً وأخلاقاً» (9). كما أنّ رجالهم العظماء يمتازون بسعة معارفهم، وهيامهم بالمعارف والعلوم (10)، وهذا ناتج عن أن كل مدينة أو قرية أوروبية ترى فيها المدارس مشيدة، ونوادي العلم عامرة (11)، فأضحت مدينة باريس «أول المدائن العظمى معارف وفنوناً جميلة، بل يحق لها أن تعد مدرسةً للفنون الجميلة في العالم، وإنها لأعظم المدائن مدارس ومستشفيات ومتاحف ونواد علوم، ومطابع، وقاعات صناعات، وملاهي مراسح وحانات» (12).

أما حدث زيارته لما يسمى الآن بالمكتبة الوطنية بباريس، فقد أفرد له الحجوي عنواناً، حيث تحدّث عن مدى انبهاره واندهاشه لمحتويات المكتبة من كتب مطبوعة ومخطوطة، واصفاً بعض معالم المكتبة وتاريخها، محدداً الغرف التي دخلها.

ب ـ صورة الآخر: المُنَظَّم

يُبدي الحجوي في رحلته إعجابه الشديد بالنِّظام السَّائد في أوروبا الذي يشمل كل مرافق الحياة؛ في العمران والمواصلات والتجارة والصناعة والعلم وباقي أنماط الحياة الإنسانية من قبيل: طريقة اللباس، والأكل، والمعاملات وغيرها.

وعن مبدأ النظام عند الحجوي يقول الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي: «ليس نقيض الفوضى وعدم استتباب الأمن فحسب، كما أنه لا يعني غياب الفكر الذي يعمل بالترتيب والتنظيم وجعل الأمور في الأمكنة الصالحة فحسب، بل النظام تصور كامل لنمط العيش وأسلوب الوجود» (13). وهذا يبرز بجلاء في مواضع عدة من رحلة الحجوي، منها قوله حينما وصل إلى محطة لندن «ولعمري إن الأذهان تحير في ترتيب ذلك وتنظيمه وفي سير الأعمال هناك مع الانتظام التام دون وقوع الحوادث بالاصطدام» (14). وقوله أيضا في موضع آخر: «وإذا أشرفت على ميدان أو شارع رأيت بحراً من الخلق يعلوه موج من العجلات والمركبات، والكل على نظام تام وسكينة ووقار وأدب عام: يحترمون القانون والأوامر الملوكية

تُحَقِّقُ صورة الذّات مع صورة الآخر في رحلة محمّد الحجويّ نوعاً من التكامل فيما بينهما. ذلك التكامل ينسجم مع الرؤية الإصلاحية التي تبناها الحجوي وهي مساعدة المجتمع نحو التمدن وإحداث النهضة.

رغم انبهار الحجويّ بالآخر الأوروبيّ إلا أنّه أحياناً كان يبدي رفضه لبعض مظاهر التّحرر السائد في أوروبا. ولعلّ المنطلق الذي استند إليه الحجوي كان منطلقاً دينياً.

احتراماً فائقا حد التصور» (15).

إن انبهار الحجويّ بما وصلت إليه أوروبا من تقدم، خاصة بالنسبة إلى فرنسا وإنجلترا، يرجعه إلى الوعي السائد لديهم بأهمية النظام الذي يشمل كل مناحي الحياة؛ في التجارة والاقتصاد والدراسة والنقل وسائر المعاملات الأخرى.

2 ـ 2 صورة الرفض

سبق أن ذكرنا أن الفقيه الحجوي في تركيبه لصورة الآخر ينطلق وفق تصوراته الثّقافية والدينية والاجتماعية التي ينتمي إليها، تلك التصورات هي التي تتحكّم في توجيه مشاهداته ووصفه للأحداث أو سردها. في مواضع عدة بدا الحجوي مندهشاً بتقدم أوروبا وقوتها، وفي مواضع أخرى بدا الفقيه رافضاً لبعض مظاهر الحضارة الأوروبية خاصة فيما يتصل بالأخلاق أو بعض المواقف التي تتنافى مع الاعتقاد الديني. ومن الأمثلة الدالة على رفض الحجوي، قوله أثناء وصفه لمدينة باريس: «غير أنها كعبة الطائفين للتّهتّك لا للتّنسّك، وركن التّفرج والتّفسح لا التّبرك، ومسرح التّفنن في الأزياء الكثيرة والزخارف الوفيرة والرّفه البارع والتّهتّك بدون وازع وترتيل آيات الملذّات بالتّجويد والمدّ والإشباع وإيقاع المثالث والمثاني والأخذ بالقلوب والأسماع» (16). مثل هذه الصورة التي عرضها الحجوي لمظاهر التّحرر في باريس، تتبني على عدم الرضا، بلغة استقى مفرداتها من معجم الرفض والامتناع، وبأوصاف دالة على الاستهجان وعدم القبول(التهتك، التفرج، التفسخ، مسرح التفنن في الأزياء الكثيرة، الزخارف الوفيرة، الرفه البارع، التهتك بدون وازع...). ينطلق الحجوي في رفضه لمظاهر «الاستهتار الأخلاقي» الذي عاينه في باريس من خلفية دينية، وبذلك لم يشذ عن القاعدة التصويرية العامة التي نلفيها في جلِّ نصوص الرحلات المغربية قديمها وحديثها التي لم تتنازل فيها أبداً عن رفض مظاهر التحرر الأخلاقي لدى الآخر، الذي يمس الثوابت الدينية.

3 ـ صورة الذّات

مما لا شك فيه أن صورة الآخر تهيمن على نص رحلة الحجوي لسبب بدهي هو أن وجهة الرحلة فرنسا ثم إنجلترا. بيد أن صورة الذَّات حاضرة هي الأخرى، لأسباب عديدة لعلَّ أهمها أنَّ مؤلِّفَ الرِّحلة ثقافته عربية ومسلمة تؤثِّر دون شك في تركيب تصوُّراته عن الآخر، ومن ثمَّ فإنَّ الذَّات تفرض نفسها في ذلك. كما أنَّ الغاية الجوهرية من الرِّحلة بالنسبة إلى الحجويّ لا تقف عند حدود مشاركة الوفد المغربي لاحتفالات النَّصر في فرنسا بل تمتد إلى ما هو أعمق، لأنّ الحجويّ نفسَه عبّر في مواضع من رحلته عن وعي يفوق باقي أعضاء الوفد، وعي تجلى في تبنيه رؤية إصلاحية لمجتمعه، وطموح نحو امتلاك أسباب القوّة والتَّمكين بالنَّهل من المنابع نفسها التي ينهل منها الآخر. والأمثلة الدَّالة على ذلك في الرحلة كثيرة

منها: الزيارة التي قام بها الوفد إلى خزانة الكتب كانت من طلب الحجوي ذاته، ونقده لرفاقه حينما ملُّوا من الانتظار قصد رؤية «الكتب الخطية» بقوله: «عجباً لكم: ما حصل ملل لمن ألّف، أو كتب، أو طبع، أو سفر، أو ادّخر، أو بنى، أو رصف، أو جنس أو لمن يرينا ويطلعنا! فلا أمل في ارتقاء من به داء الملل، فالملل آفتنا العظمى وسبب من أسباب تأخرنا وتقدم غيرنا. إنا إذا لمن العاجزين» (17).

غير خاف النَّبرة النَّاقدة التي تدمغ هذه الصورة؛ نبرة مِلْؤُها العتاب والتَّوبيخ من وفد (الذَّات) لا يبالي بأهمية العلم، بل يمعن الحجوي في نقده السَّاخر لرفاقه حينما فضلوا تلبية موعد إفطار على المكوث داخل رواق المكتبة (18).

من الأساليب الفنية التي استند إليها محمد الحجوي في تصوير الذَّات أسلوب المقارنة، لأن عقد المقارنات من الأمور التي استحوذت على الرَّحالة المسلمين المحدثين (19). لهذا نلفي الفقيه يقارن في مواضع متفرقة من رحلته بين صورة الآخر وصورة الذَّات. لعلَّه في ذلك يدرك أنَّ المقارنة تفي بغرض تصوير اعتلال الذَّات وإظهار ضعفها أمام الآخر المتفوق عليها في كل مناحي الحياة. إذ لا يكاد الفقيه يدع مناسبة إلا ويشير إلى التأخُّر الحاصل لدى المغاربة، منها قوله عن الفرق بين التَّوقيتين الزمنيين: «أنَّ ساعة فرنسا بل وإنكلترا تتقدم على ساعتنا الآن بساعة واحدة ونصف» (20). وحين مقامِه بمدينة بوردو قام بزيارة إلى مجلسها البلدي أشاد بأخلاق الفرنسيين ومدى وعيهم السياسي الذي يتجلى في أنَّ اختيار السياسيين للمناصب العليا يكون على أساس الاستحقاق بالتَّوفر على درجات عالية في العلم والأخلاق، خلاف ما هو عليه الحال في المغرب، وقد أوجز ذلك بقوله: «وأُجْمِعُ لك وصف هذا المجلس البلدي بأن نقول إنه على قدر عظمة المدينة ورفاهيتها وحرية أفكار أهلها وارتقائهم: فلا تقسه ببلدية فاس مثلاً» (21). بل نجد الحجوي أثناء معاينته الدقيقة للآخر يقارن بين أمور متعددة منها بين بقر فرنسا والمغرب «فالبقر هنا أعظم وأضخم من بقر المغرب بكثير» (22).

تلك جملة من التأملات في صورة الآخر وصورة الذات في «الرحلة الأوروبية» للفقيه المصلح محمّد الحجويّ. وحتى لا تظل تلك التّأملات شتيتاً موزّعاً بطريقة غير مرتبة، سأحاول فيما يأتي أن أركز ما قلته في الاستنتاجات الآتية:

تنبني «الرحلة الأوروبية» للفقيه محمّد الحجويّ على تجربة مميّزة تتمثَّل في أنَّ صاحب الرِّحلة جمع بين الوظيفة السياسية الرسمية والنشاط السياحي. بيد أن انشغالات الحجويّ لا تقف عند حدود ذلك بل تمتد إلى ما هو أبعد تتجلى في انشغاله بمحاولة إصلاح أحوال مجتمعه والخروج به من دائرة التخلف.

أعرب محمّد الحجويّ في مواضع كثيرة من رحلته إعجابه الشّديد بالآخر الأوروبيّ، وهذا الإعجاب لا يقترن فحسب بالانبهار والافتتان بل هو مشوب بوعي وإدراك، وتجلى ذلك في انتقاء الرحالة صور قوة الآخر قصد تقديمها نماذج للاحتذاء بها.

إن الرحالة لا يعير كبير الاهتمام للصور النمطية الجاهزة عن الآخر؛ صور الكافر، والمشرك، والمستعمر، بقدر ما كان منصفاً في الوصف والتشخيص. لقد أشاد محمد الحجوي في وصفه لصور حضارة فرنسا وإنجلترا بدعامتين اثنتين هما الأساس في قوة البلدين: العلم والأخذ بأسبابه، ثم الالتزام بالنظام وما يرتبط به من احترام القوانين والتحلّي بالمسؤولية.

رغم انبهار الحجويّ بالآخر الأوروبيّ إلا أنّه أحياناً كان يبدي رفضه لبعض مظاهر التّحرر السائد في أوروبا. ولعلّ المنطلق الذي استند إليه الحجوي كان منطلقاً دينياً؛ أي الاحتكام إلى ثوابت الدين الإسلامي الرافض لمظاهر الاستهتار والانحلال الخلقي.

تُحَقِّقُ صورة الذّات مع صورة الآخر في رحلة محمّد الحجويّ نوعاً من التكامل فيما بينهما. ذلك التكامل ينسجم مع الرؤية الإصلاحية التي تبناها الحجوي وهي مساعدة المجتمع نحو التمدن وإحداث النهضة، ومن ثم فإن الحجوي كان موضوعياً إلى حد ما في نظرته إلى الذات من خلال نقده أو سخريته أو رفضه لصور تخلف مجتمعه.

الهوامــش :

1- عبد الرحيم مودن، أدبية الرحلة، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996 م، ص 22.
2 - رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012.
3 - من مقدمة رحلة الوزير في افتكاك الأسير، محمد الغساني الأندلسي، حررها وقدم لها: نوري الجراح، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الاولى، 2002م، صص 12 - 13.
4 - أوروبا في مرآة الرحلة، مصدر مذكور، ص 20.
5 - الرحلة الأوروبية، ضمن كتاب: أوروبا في مرآة الرحلة، مصدر مذكور، ص 173.
6 - نفسه ص 174.
7 - نفسه ص 179.
8 - نفسه، ص 176.
9 - نفسه، ص 170.
10 - نفسه، ص 176.
11 - نفسه، ص 176.
12 - نفسه، ص 176.
13 - نفسه، ص 122.
14 - نفسه، ص 244.
15 - نفسه، ص 248.
16 - نفسه، ص 175.
17 - نفسه، ص 202.
18 - نفسه، ص 202.
19 - حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 138، يونيو 1989م، ص 188.
20 - الرحلة الأوروبية، مصدر مذكور، ص 164.
21 - نفسه، ص 170.
22 - نفسه، ص 171.

أرض المماليك والصعاليك: المجتمع المصري خلال القرن الثامن عشر من خلال رحلة الوزير الإسحاقي الحجازية

محمد البغيال // أستاذ باحث. طوان

تعتبر كتابة الرحلة تقليداً عريقاً في التراث الأدبي المغربي، دأب عليه علماء المغرب وأدباؤه، من باب تخليد رحلاتهم وما ميزها من نشاط وحركية في المجال والثقافة والعلوم، ومن باب الإفادة وتقديم المعلومات المختلفة عن المناطق والبلدان والمجتمعات التي زاروها وحلوا بها، أو تلك التي شكلت خط سير رحلتهم نحو الوجهة المقصودة. ورحلة الوزير الإسحاقي الحجازية أو بالأحرى رحلة الأميرة خناثة بنت بكار المغافري إلى البقاع المقدسة سنة 1143 هـ تعد من أهم النصوص الرِّحلية التي تزخر بوصف البلدان والمجتمعات التي مر بها الركب المغربي في طريقه إلى الحجاز. والملاحظ أن الإسحاقي ركز كثيرا على المجتمع المصري في وصفه لمظاهر الحياة الاجتماعية بالأقطار العربية، ولعل ذلك راجع إلى الاختلافات الجوهرية بين هذا المجتمع من جهة والمجتمع المغربي من جهة ثانية، إن على مستوى «درجة الحفاظية» والتمسك بمبادئ الدين وقيمه الأخلاقية، أو على مستوى العادات والتقاليد المختلفة، فوصفه لذلك المجتمع يعكس نظرة الفقيه والعالم المغربي المحافظ الذي لا يقبل التنازل عن القيم الأخلاقية قيد أنملة، ويستنكر البدع والاعتقادات الباطلة والفاسدة وينتقدها بشدة.

ولكن قبل الشروع في تحليل عناصر الصورة التي أنتجها الإسحاقي عن المجتمع المصري، يجدر بنا - كخطوة منهجية أولى - التعريف بصاحب الرحلة والوقوف على أهم المؤثرات السوسيو - ثقافية والسياسية التي أسهمت في تكوين شخصيته وبالتالي انعكست على نظرته للأشياء وللآخر المغاير، باعتبار أن «الصورة - في إحدى أبعادها - إعادة إنتاج ذهنية عبر المخيلة لتجربة ذاتية» (1)، فالوعي بالآخر، أو بالأحرى تصويره، لا يتم إلا في ظل أفكار وأنساق إيديولوجية مصدرها التباين بين الأوطان والثقافة من جهة، وسطوة الشرط الموضوعي من جهة ثانية (2).

1 ـ ترجمة الإسحاقي (3):

لم يحظ الإسحاقي - كغيره من الرحالة والعلماء المغاربة - بترجمة خاصة به، تنير الطريق للباحثين من أجل الوقوف على جوانب مختلفة من شخصية هذا الرجل الذي عُرِفَ في مجال الدولة والسياسة أكثر مما عُرِف في مجال العلم والتصنيف، ولعل ذلك من أهم الأسباب التي جعلت المؤرخين وأصحاب التراجم لا يهتمون كثيرا بالتعريف به إلا في حدود ضيقة؛ عند الحديث عن ترجمة الأميرة خناثة بنت

تعد رحلة الوزير الإسحاقي الحجازية أو بالأحرى رحلة الأميرة خناثة بنت بكار المغافري إلى البقاع المقدسة سنة 1143 هـ من أهم النصوص الرِّحلية التي تزخر بوصف البلدان والمجتمعات التي مَرَّ بها الركب المغربي في طريقه إلى الحجاز.

بكار المغافري ورحلتها لأداء مناسك الحج رفقة حفيدها الأمير سيدي محمد بن عبد الله، وحتى الإسحاقي نفسه لم تتح له الفرصة للحديث - في ثنايا رحلته أو بالأحرى رحلة الأميرة خناثة - عن نسبه ومساره العلمي. وبناء على المعلومات الشحيحة المتناثرة هنا وهناك، واعتمادا على نص الرحلة وما اشتمل عليه من إجازات علمية حصل عليها الرجل من علماء مكة المكرمة، يمكن أن نعرفه كالآتي:
هو محمد الشرقي بن محمد الإسحاقي المغربي المالكي، يكنى بعبد القادر الجيلالي وأبي الفضل وأبي محمد، فقيه وأديب وكاتب رسمي ووزير، التحق بسلك المخزن في عهد السلطان مولاي إسماعيل وابنه الأمير زيدان، ثم رقاه السلطان مولاي عبد الله إلى رتبة وزير، واختاره لمرافقة والدته الأميرة خناثة وابنه الصغير الأمير سيدي محمد في الرحلة إلى الحجاز. أخذ عن شيوخ وعلماء كبار أمثال الشيخ أبي الحسن علي اليوسي والفقيه القاضي سعيد بن بلقاسم العميري، وبالمشرق (مكة المكرمة) أخذ عن أشياخ كُثُرٍ منهم: الشيخ سيدي محمد بن أحمد عقيلة المكي والشيخ محمد الطبري والشيخ أبو الفضل تاج الدين الحنفي والشيخ زين العابدين بن سعيد المنوفي والشيخ عبد الله السكندراني الضرير وغيرهم. توفي بالمغرب بعد سنة 1150 هـ.

2 ـ صورة المجتمع المصري خلال القرن 18 م:

دخل الركب المغربي إلى مصر القاهرة يوم الخميس 19 شوال سنة 1143 هـ/26 أبريل 1731 م، ودامت مدة إقامته بها أسبوعا واحدا فقط، لكن بعد الانتهاء من قضاء مناسك الحج وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، نزل الركب المغربي - في طريق عودته - على مصر مرة أخرى، وقضى بها ما ينيف عن شهر من الزمن، رغبة في زيارة ما يتوجب زيارته من المشاهد العظيمة بها، وقد كانت هذه المدة كافية للإسحاقي حتى يقف على أحوال المجتمع المصري عن كثب، وينقل إلينا الصورة التي أنتجها حوله.

2 - 1 - مظاهر الحياة الاجتماعية بمصر:

أ - انتقاد بعض المظاهر الأخلاقية والسلوكية:

كان نصيب المجتمع المصري من انتقادات الإسحاقي الأوفر على الإطلاق، فقد ركز على رصد صور ومشاهد مختلفة عن الأمراض الاجتماعية المنتشرة بهذا المجتمع معبراً عن استنكاره وشجبه لها بطريقة صريحة مباشرة، أو بطريقة غير مباشرة في قالب سخري هزلي ؛ حيث قال:» وهي لهذا العهد، أمراؤها مماليك وعلمائها صعاليك، دخلناها فقاسينا بها تعب الغبار وركوب الحمار... والحرص على الدنيا والتملق عليها ما فيه عيب عندهم ولا يحتشم منه صغير ولا كبير، وتجد الرجل ذا همة ولباس وهو

يتملق بين يديك ويخدمك إذا رجا أن ينال منك فلسا واحداً... والغش عندهم خُلُقٌ جُبِلوا عليه، يغشون كل شيء، ولهم عليه قدرة وضروب من الحيل، وبلغ من غشهم أنهم يغشون الحليب في ضروع أمهاته» (4)، يبدو من خلال هذا الوصف تحامل الإسحاقي على أهل مصر وسخطه الكبير عليهم، ولعل ذلك يجد تفسيره فيما وقع له معهم، حيث يذكر أنهم حين نزلوا بالقاهرة، اكتروا داراً قرب جامع الأزهر من فقهاء يُدَرِّسُونَ بالجامع المذكور يقال لهم أولاد شاهين، وحين عزموا على السفر إلى الحجاز أرادوا التخفيف من حوائجهم حتى يرجعوا، فأودعوها إياهم، وكتبوا عقدا يثبت نوع وعدد الأشياء المودعة بالتفصيل، ودفعوا لهم ثمن علف البهائم وأجرة من يقوم بها لمدة مئة يوم، فماذا حدث في وقت مغيبهم عن مصر؟ يجيب الإسحاقي بمرارة كبيرة:» فعمدوا إلى حوائجنا فلبسوها حاجة حاجة، حوائج النساء لبسها النساء وحوائج الرجال لبسها أولئك الملاعين حتى أحالوها عن هيئتها وأخلقوا جدتها وبهجتها، وعمدوا إلى البهائم فسافروا عليها إلى سيدي أحمد البدوي نفع الله به غيرهم، ولما رجعوا من ذلك السفر استعملوها في خدمة التراب من غير برادع حتى دبروها وسلخوا ظهورها» (5)، وعندما رجع الركب المغربي إلى مصر، توجه الإسحاقي وأصحابه إلى دار أولاد شاهين حيث الموضع الذي اكتروه «وجدناه اتخذوه مراحا للغنم ومأوى لها، فأغضينا الجفون على القذا خوفا منا إذا اكترينا من عند غيرهم أن ينكرونا فيما أودعنا عندهم، ولا ينفع معهم لا عقد ولا زمام... فوجدنا البهائم في سياق الموت، أما ثنتان فضاعتا، وأما البواقي فكنا نعالجها مدة إقامتنا بمصر نحوا من شهر، فحصل بها بعض الانتفاع» (6)، فماذا كان رد فعل الإسحاقي وأصحابه؟ « وكنا أردنا الكلام معهم في ذلك عند حكام البلد، فقيل إن ذلك لا يفيد شيئا، فسكتنا وفوضنا الأمر إلى الله، فهذا فعل الفقهاء المدرسين من أهل هذه القرية!» (7)، إن هذه الواقعة لتُعد سببا كافيا ليسلط المرء جم غضبه وحنقه على أهل ذلك البلد الذين ما تركوا خسيسة ولا قبيحة من الصفات إلا واتصفوا بها كما يتبين ذلك من خلال وصف الإسحاقي.

ومما لاحظه الإسحاقي بمصر واستنكره بشدة انتشار دور الفساد والبغاء بها، وارتيادها من طرف جميع فئات المجتمع «ومن القبائح المشهورة بمصر والعُرَرِ الفاضحة، ديار الفساد التي تمالأ على منكرها الكبير منهم والصغير، والباشا والكيخية والوزير، سبة في الإسلام وأي سبة، ما يرضى بها ضب الكلا» (8)، ولعل ذلك ما جعل الإسحاقي يزكي ما قاله العبدري في وصف أهل مصر: «وحسبها شرا أنها جرين لحثالة العباد، ومستقر لمن يسعى في الأرض بالفساد، من أصناف أهل الشقاق والنفاق والعناد والإلحاد، استولى الحسد على قلوبهم واستتر الغش في جيوبهم، فنار الحسد مضرمة في الجوانح، وسم الغش ممزوج في عسل النصائح» (9)، حيث قال: « نقلته برمته تصديقا لنهجته في وصف أهل المذكور، إذ رأينا بها أكثر من ما ذكره وأقبح مما سطره، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل» (10).

الصورة التي أنتجها الإسحاقي حول المجتمع المصري، تتميز بشموليتها لمختلف الجوانب الأخلاقية والسلوكية والدينية والصوفية والعلمية، كما أن طريقة تقديم تلك الصورة غلب عليها طابع الجرأة التي تفتقد إلى لباقة المجاملة.

من العادات الاجتماعية بمصر التي أثارت انتباه الإسحاقي فخَصّها بالوصف، عادة الاحتفال بليلة المولد النبوي الشريف، حيث لاحظ الاختلاف الكبير بين طريقة احتفال المصريين وطريقة احتفال المغاربة.

هكذا تبدو إذن صورة المجتمع المصري كما وصفها الإسحاقي؛ مجتمع حريص على الدنيا ومتاعها، يقترف في سبيل طلبها كل مُحَرَّمٍ من غش وكذب ونفاق وأكل أموال الناس بالباطل وتملق للحكام وغير ذلك، كما أنهم عُرِفُوا بِبُغْضِ المغاربة على وجه الخصوص والحقد عليهم واستحلال أموالهم «رأيناه من غش أهل هذه المدينة وبغضهم للمغاربة واستحلالهم أموالهم» (11)، ولكن يبقى السؤال مطروحاً: إلى أي حد تعكس هذه الصورة حقيقة المجتمع المصري خلال القرن الثامن عشر؟ أم أن ما وقع للإسحاقي مع أولاد شاهين هو الذي جعل الوجه القاتم من الصورة يبدو مهيمنا على الجوانب الإيجابية منها؟

ب – بعض عادات و تقاليد أهل مصر:

* الاحتفال بيوم الزفاف:

من الأمور التي استرعت اهتمام الرحالة الإسحاقي وخصَّها بالوصف الدقيق، جانب العادات الاجتماعية التي تميز الشعوب عن بعضها البعض وتشكل الخصوصية الثقافية، وتكون الهوية الوطنية، ويعد الاحتفال بيوم الزفاف من أبرز ما يُميز المجتمعات العربية والإسلامية عن بعضها البعض، بل تختلف تلك العادات والتقاليد داخل المجتمع الواحد حسب المناطق والجهات.

قدم لنا الإسحاقي من خلال رحلته صورتين متمايزتين للعروس المصرية، الأولى وهي تُزَفُّ إلى بيت زوجها، والثانية وهي ذاهبة إلى الحمام للاغتسال كما جرت العادة بذلك، فبالنسبة للمشهد الأول يقول الإسحاقي: « قعدت يوما بسوق الغورية بدكان رجل من أهل فاس المجاورين قريبا من الظهر، وإذا بعروس قد أقبلت في شارع السوق تزف إلى زوجها، فاتفق إرسال البصر لجهة ذلك الحس، فإذا أصوات طبول وغيطات ومزامير ودفوف، رجال ونساء، تقدم أهل إلالات ومن ورائهم على أثرهم مملوكات بيض وخدم سود قد أخذن من الزينة ما هو معروف عندهم، وبأثرهن جمع مؤنث سالم من رثاثة الزي الغير الملائم وإذا العروس في أثرهن في أحسن زينة، لا يرى شيء منها سوى طرف خفها، وإذا على رأسها علمان منشوران يمسكانهما رجلان حرفتهما ذلك، وإلى جانبي العروس امرأتان تكنفانها شديدتا الاتصال بها، وإذا العروس تمشي مشية مصفد بين الخطوة والخطوة منها هيئة، فقلت لجليسي في الدكان: ومتى تصل هذه لبيت الزوج؟ فقال لي: ولو بعد العشاء، فقلت له: هلا ركبوها أو حملوها على الرؤوس؟ فقال: هذه عادة لا سبيل لأحد إلى تخليفها. وأخبرني جليسي هذا أن العروس إذا وصلت إلى الدار ودخلت على الباب، تناولها الزوج من هنالك وشالها إلى بيت زفافها حتى يطرحها على الفرش، يفعل ذلك بعدما ينثر على الحاضرين والحاضرات دراهم يشتغلون بلقطها» (12).

أما المشهد الثاني، فهو مشهد ذهاب العروس إلى الحمام حيث يقول الإسحاقي: «وفي يوم آخر جازت أخرى ولكنها دون الأولى في الاحتفال، إنما معها النساء والولائد والطبول، فسألت جليسي عنها، فقال لي:

طريقة تقديم الصورة التي أنتجها الإسحاقي حول المجتمع المصري، غلبَ عليها طابع الجرأة التي تفتقد إلى لباقة المجاملة وتصل في معظم الأحيان إلى التجريح والتقريع.

هذه ذاهبة للحمام تغسل، فإنها تتهيأ للرواح، ومع هذا فما أحد يبالي بها ولا يعتني بالنظر إليها ولا يتبعها ولا يمشي معها، إلا أهل حرفة الأعراس من الرجال والنساء، والناس كل واحد ساع في حاجاته» (13)، يبدو من خلال هذا الوصف أن الإسحاقي يشفق على هذه العروس التي لا أحد يشاركها فرحتها في الاحتفال استعدادا ليوم زفافها، ولا أحد يكترث بها ويرفع من معنوياتها، والسبب في ذلك كما قال الإسحاقي هو خفوت درجة الاحتفالية المميزة لموكبها، مما يستنتج منه أن المجتمع المصري، مجتمع يحب إبراز المظاهر الاحتفالية والمبالغة في إشاعتها وإعطائها حجما أكثر مما تستحق.

* - الاحتفال بليلة المولد النبوي الشريف:

ومن العادات الاجتماعية بمصر التي أثارت انتباه الإسحاقي فخصها بالوصف، عادة الاحتفال بليلة المولد النبوي الشريف، حيث لاحظ الاختلاف الكبير بين طريقة احتفال المصريين وطريقة احتفال المغاربة «فإنه يقع في هذا المشهد [المشهد الحسيني] المبارك من إيقاد المصابيح والشموع والثريات والمشاعيل المختلفات الأشكال والهيئات شيء لا يحده الوصف ويحار فيه الطرف، وتقرأ في تلك الليلة أحزاب وأذكار ودعوات بأصوات شجية، ونغمات ظاهرة وخفية، تخشع لها القلوب القاسية، ولا ينام أحد تلك الليلة، ولا يغلق بها باب درب ولا غيره، ولا يتحرك فيها عسس ولا أصحاب شرطة ولا دور، غير أنهم لا يقرءون هذه الأمداح التي تقرأ عندنا بالمغرب ليلة الميلاد المبارك مثل الهمزية والبردة وغيرهما من القصائد المضمنة مدح المصطفى صلى الله عليه وسلم، وإنما تعظيمهم لهذه الليلة بإيقاد المصابيح في كل شارع وفي كل سوق، يستعدون لذلك قبل ليلة الميلاد بيومين وثلاثة، مع إظهار الفرح والسرور واللعب والطرب، ويقع من هذا التزيين في الأزبكية أضعاف ما يقع في المدينة كلها» (14)، يبدو من خلال هذا الوصف أن المصريين يركزون في إحيائهم لتلك الليلة على المظاهر الاحتفالية من إيقاد المصابيح والشموع والثريات وتزيين المشاهد الدينية واللعب والطرب، أكثر من تركيزهم على الأجواء الروحانية الربانية كما هو الحال عندنا في المغرب، حيث تتخذ هذه الليلة بعدا صوفيا وروحياً محضاً؛ يشتغل الناس فيها بقراءة الأمداح والقصائدة المتضمنة مدح الرسول صلى الله عليه و سلم كقصيدتي البردة والهمزية وغيرهما، كما يتضح من خلال الوصف أن ما يميز تلك الليلة هو انتشار الأمن والطمأنينة والسلام، حيث تظل أبواب المدينة مفتوحة ولا يتم إغلاقها طيلة تلك اللية التي تعتبر بالنسبة لأصحاب الشرطة والعسس ليلة عطلة وفترة راحة من العمل، وهذا دليل على ما لها من مكانة القدسية في نفوس جميع فئات المجتمع حتى الخارجين منهم عن الشرع كاللصوص وقطاع الطرق.

صفوة القول أن الصورة التي أنتجها الإسحاقي حول المجتمع المصري خلال القرن الثامن عشر، تتميز بشموليتها لمختلف الجوانب الأخلاقية والسلوكية والدينية والصوفية والعلمية، بالإضافة إلى جانب

العادات والتقاليد الشعبية. كما أن طريقة تقديم تلك الصورة غلب عليها طابع الجرأة التي تفتقد إلى لباقة المجاملة وتصل في معظم الأحيان إلى التجريح والتقريع، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن مدى التزام الإسحاقي بحدود المهمة السياسية والدبلوماسية التي كان مكلفاً بها من قبل السلطان المولى عبد الله والتي كانت تستهدف حشد الدعم والتأييد في معركة البحث عن الشرعية في الحكم؟ أم أن عواطفه ورغبته الجامحة في نقل الأمور على طبيعتها، والتعبير عن الرأي بكل صراحة وجرأة، جعله يخرج من صفته الرسمية كوزير وكاتب رسمي إلى صفته غير الرسمية كفقيه وعالم لا يخشى في قول الحق لومة لائم، استطاع التخلص من كل القيود البروتوكولية، وانطلق بكل حرية في رصد وانتقاد ما يشاهده.

الهوامــش :

1 ـ عبد النبي ذاكر: المغرب و أوروبا، نظرات متقاطعة، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بأكادير، ط 2، فاس، 2007، ص 13.

2 ـ عبد النبي ذاكر: نفس المرجع، ص 14.

3 ـ بالنسبة لمصادر ترجمته أنظر:

- محمد بن الطيب القادري: نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة الطالب، الرباط، 1986، ج 4، ص 208.
- عبد الرحمان ابن زيدان: المنزع اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل بن الشريف، تحقيق عبد الهادي التازي، مطبعة إديال، الدار البيضاء، 1993، صص 233 – 234./ إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، الطبعة 2، 1990، ج 5، صص 330 – 331.
- عبد السلام ابن سودة: دليل مؤرخ المغرب الأقصى ويليه ذيل دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ضبط واستدراك مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، بيروت، ط 1، 1997، ص 237.
- عبد الهادي التازي: أمير مغربي في طرابلس أو ليبيا من خلال رحلة الوزير الإسحاقي، مطبعة فضالة، المحمدية، د. ت، ص 103. / جامع القرويين، المسجد و الجامعة بمدينة فاس، موسوعة لتاريخها المعماري والفكري، دار نشر المعرفة، الرباط، ط 2، 2000، المجلد 3، صص 730 - 731.
- محمد ماكمان: الرحلات المغربية (ق 11 - 12 هـ / 17 - 18 م) منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 72، مطبعة الأمنية، الرباط، الطبعة الأولى 2014، صص 230 - 231 / معلمة المغرب، مادة الإسحاقي، ج 2، ص 402.
- مصطفى الغاشي: الرحلة المغربية والشرق العثماني محاولة في بناء الصورة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، صص 202 – 206.
- محمد بن عبد العزيز الدباغ: الوزير محمد الشرقي الإسحاقي مدون الرحلة التي قامت بها السيدة خناثة بنت بكار وحفيدها سيدي محمد بن عبد الله إلى البقاع المقدسة عام 1143 هـ، مجلة دعوة الحق، العدد 255، مارس 1986، ص 95.
- محمد البغيال: رحلة الوزير الإسحاقي الحجازية لأبي محمد سيدي الشرقي بن محمد الإسحاقي (ت. بعد 1150 هـ)، دراسة وتحقيق، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، نوقشت سنة 2014، ص 177.

4 ـ الرحلة، ص 340.

5 ـ الرحلة، ص 341.

6 ـ الرحلة، ص 342.

7 ـ الرحلة، ص 342.

8 ـ الرحلة، ص 347.

9 ـ الرحلة، ص 348.

10 ـ الرحلة، ص 354.

11 ـ الرحلة، ص 340.

12 ـ الرحلة، صص 345 - 346.

13 ـ الرحلة، ص 346.

14 ـ الرحلة، صص 325 - 326.

مغامر إسباني في مهمة سرية داخل المغرب (1862 - 1866م)

بوشعيب الساوري// باحث في الرحلة

تُعد رحلة المغامر الإسباني خواكيم كاتل (1826-1879) (Joiquim Gatellم) واحدة من النصوص الاختراقية المثيرة التي اطلع بها الكثير من الأوربيين إلى المغرب خلال القرن الميلادي التاسع عشر، خصوصاً وأن المملكة الشريفة ظلت في بالنسبة لهم بلاداً مغلقة ومستعصية على الأجانب. لذلك بذلوا مجهودات كبيرة، خصصت لها طاقات بشرية وعلمية هائلة، لاختراقها السلمي عبر مجموعة من الأشكال كان من أهمها؛ التنكر بمظهر مُسلم؛ كما فعل دومنغو باديا (علي باي العباسي) (1801م)، استفسار الحجاج المغاربة أثناء مرورهم عبر الجزائر بعد خضوع هذه الأخيرة للاستعمار الفرنسي، أو التنكر بمظهر يهودي كما نهج شارل دو فوكو صاحب كتاب التعرف على المغرب(1884-1883م)، أو إرسال مبعوثين جزائريين كما سلك أوجيست موليراس صاحب كتاب المغرب المجهول (1895 م)، أو التنكر بمظهر طبيب مثلما فَعَل المستعرب والجاسوس الاسباني خواكيم كاتيل الذي نحاول تقديم رحلته الآن. كل ذلك من أجل تملكها معرفيا تمهيدا لغزوها عسكرياً.

تروم هذه الورقة التوقف عند دوافع هذه الرحلة التي استغرقت أربع سنوات من انتقال خواكيم كاتيل وإقامته بالمغرب من سنة 1862 إلى سنة 1866م *، وكذا أهم محطاتها وما أقدم عليه صاحبها من مغامرات وما تحمّله من أخطار، وكيف استطاع الإفلات في أكثر من مناسبة من موت محقق بأعجوبة، مع أنه كان يقفز على كثير من التفاصيل، وهو ما يؤكد حرصه على التكتم على مجموعة من الأمور المحيطة بأهداف الرحلة والجهة التي أرسلته. لكن ما فضحه هو التقرير المفصل الذي قدمه عن المناطق التي تحرك داخلها، طيلة أربع سنوات، مبرزاً حدودها وخصائص جغرافيتها ومواردها الطبيعية ومنتجاتها ومناخها والوضع الصحي لسكانها ونبذة عن أهم مراكزها السكانية ومكوناتها القبلية وتسييرها الإداري ومواردها المائية واقتصادها وآداب سكانها وعاداتهم.

من أكاديمي إلى جاسوس

خواكيم كاتيل مستعرب وجاسوس ومستكشف إسباني، حصل على الباكالوريا بمدينة طرغونا، والإجازة في القانون من جامعة برشلونة 1851م. واشتغل لمدة بالمحاماة لكنه تركها ليتفرغ للتكوين ليصبح مستعربا في مدريد، وساهم مع غيره من الباحثين في نشر بعض النصوص الفقهية لفقهاء مسلمين من القرن 14م. وأقام بباريس وبالمتحف البريطاني بلندن لإنجاز بعض الأبحاث ما بين سنتي 1854م و1853م. وعمل على مشروع ترجمة القرآن مباشرة من العربية إلى القشتالية، لكنه لم يستطع تحقيق ذلك. كما

وجه اهتمامه إلى دراسة العربية العامية، انسجاما مع الحركة الافريقانية. إلا أنه في الأخير، ترك مشواره الأكاديمي ليشتغل جاسوسا في خدمة الجنرال خوان بريم إي براتس (Juan Prim y Prats)، الذي كانت تربطه به علاقة قرابة من جهة الأم من جهة، ومن جهة أخرى خدمة الحكومة الإسبانية في شمال إفريقيا. وترتّب عن ذلك تكليفه بعدة مهمات سرية بالمغرب، سنقتصر هنا على تقديم واحدة منها كان قد خصصها لجنوب المغرب، انطلاقاً من تقريره عنها.

التكتم على دوافع الرحلة

يعرض خواكيم كاتل، في بداية تقريره عن رحلته، الأسباب التي قادته إلى التوغل في المغرب. في سنة 1861م، كانت قد انتهت للتو الحرب بين إسبانيا والمغرب وهي ما سمي بحرب تطوان. فادعي كاتيل أن ما كان وراء مغامرته مجرد دوافع شخصية، حركها فضول المعرفة لديه، إذ أوحت له مجموعة من المحكيات التي كانت متداولة عن الشعب المغربي، وعن عاداته وشجاعته وتوحشه وتعصبه، بفكرة النفاذ إلى داخل البلد، رغم ما قد يتعرض له من مخاطر.

التسلل إلى الجيش المغربي

انطلق نحو مدينة فاس عاصمة المملكة الشريفة. وبُغية تحقيق نجاح أكبر لمغامرته انضم إلى الجيش النظامي للسلطان المغربي، متبنيا لقب القائد اسماعيل. وهو أول اختراق يحققه ببلاد المغرب. ولم يعطنا أي تفاصيل عن الكيفية التي تسلل بها للجيش. ويشير، مستغربا، على الرغم من أنه لم يكن يعرف أشياء كثيرة عن مهنة السلاح فقد تمكن بسرعة قياسية من أن يصبح ضابطاً في الجيش المغربي.

لكن ما لم يفصح عنه كاتيل هو أنه كان مُطلعاً بمهمة سرية للحكومة الإسبانية، ألا وهي التعرف على المجال الذي تم التنازل عنه لصالح اسبانيا في المادة الثامنة من المعاهدة المترتبة عن حرب تطوان. ولدراسة إمكانية إقامة صيادين بمدينة أكادير والتي منحت لإسبانيا بمقتضى معاهدة واد راس 1860م، ومن جهة أخرى لتسهيل مشاريع بعض التجار الإسبان ولفتح الجنوب المغربي أمام التوغل الاقتصادي الإسباني.

حملة تأديبية

حدث أن ثارت بعض القبائل في المناطق الداخلية، فعزم السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن على

تروم هذه الورقة التوقف عند دوافع هذه الرحلة التي استغرقت أربع سنوات من انتقال خواكيم كاتيل وإقامته بالمغرب من سنة 1862 إلى سنة 1866م، وكذا أهم محطاتها وما أقدم عليه صاحبها من مغامرات وما تحمّله من أخطار.

أن يرأس بنفسه جيشاً لإخماد التمرد الذي كان قد اندلع في كل جهات المملكة. وأراد أن يوجه ضرباته التأديبية الأولى إلى بني يحسن، وهي قبيلة قوية، تقع بين الرباط ومكناس. ويقول كاتيل إن السلطان شرّفه حينها بأن يكون قائداً لمدفعية حرسه، وبدأت الحملة التأديبية. وكان الجيش السلطاني يغيّر معسكراته كل يوم، عبْر السهل الكبير، الذي تشغله قبيلة بني حسن. فقامت عناصر الجيش النظامي بحرق كل حقول القبيلة، بإطلاق نيران البنادق، وبضربات اليد. وحصلت على قليل من الغنائم، وألقت القبض على بعض الأسرى، وفي النهاية تمت معاقبة وإخضاع القبيلة المتمردة.

حملة تأديبية ثانية

انتهت الحملة التأديبية لقبيلة بني حسن، فتوجهت الحملة العسكرية نفسها إلى قبيلة الرحامنة المجاورة لمدينة مراكش. كان الأمر هذه المرة جدياً قليلاً. كان يتعلق بتحرير مدينة مراكش من هجمات هذه القبيلة التي كانت قد شددت الحصار عليها عدة شهور. فكان ينبغي على الجيش حمايتها إذن.

وكان الجيش النظامي يتوفر على 19 قطعة من المدافع، ومن ضمنها مدفع هاون تمّ حملها من مخازن الرباط، و55 قنطار من البارود تحتويها براميل، فضلاً عن عدد كبير من صناديق الذخيرة جد مجهزة، وتم الشروع في ملاحقة المتمردين. التحق جزء صغير من قبيلة السراغنة بقبيلة الرحامنة؛ لكن دون أن ترتبك. كان الجيش الملكي يندفع دائما إلى الأمام بهدوء مغربي تماماً، وكان يبدو، في نظر كاتيل، كأنه ذاهب للقيام بنزهة تحت الشمس، وليس لمهاجمة العدو. كانت عاصمة البلد في خطر، لكن أولئك الناس لم يكونوا قلقين لهذا القدر الضئيل. فلا ينبغي أن يتظاهر جلالة سلطان المغرب أبداً بالاستعجال ولا الظهور بمظهر المنشغل كثيراً بسير الأمور.

وأكد كاتيل أنّه إن لم يقتصر الرحامنة حينها على دفاع سلبي، وإذا عرفوا كيف يتصرفون باستغلال بعض الممرات الصعبة التي كانت توجد على طريق الجيش النظامي، كان بإمكانهم أن يدحروا جيش السلطان، أو على الأقل يتمكنون من الاستيلاء على جزء كبير من ذخيرته.

وكان الجيش يتقدم دائماً؛ وكانت رتابة سيره تتبدد غالباً بواسطة مشاهد التدمير، لأن عناصره أضرمت النار في كل مكان في طريقه، إذ أنه لم يشن الحرب على الرحامنة وإنما على حقول قمحهم، كانت هذه الأخيرة، إذن، يابسة تماماً وكان المحصول قائماً، وأضعف هبّة ريح تدفع ألسنة اللهب مثل سريات في حالة هجوم، في لحظة كانت تمحو معيشة العديد من مئات العائلات. فهكذا تتم إدارة الحرب بالمغرب يعلق كاتيل ساخراً. وبين الفينة والأخرى كان يلفت انتباه كاتيل ومن معه من أفراد الجيش رؤوس العدو التي قطعتها قبيلة «لمران» أو القبائل الأخرى المخلصة للسلطان والتي كانت في صراع مع الرحامنة.

وفي يوم من الأيام، وجد كاتيل ومن معه من أفراد جيش أنفسهم وجها لوجه مع العدو. كان ذلك بزاوية بنسيسي على ضفتي نهر تانسيفت على بُعد أربع ساعات من مراكش، اندلعت معركة كان بإمكانها أن تكون مهلكة لأفراد الجيش النظامي. لكن في ذلك اليوم تم إلقاء القبض على بعض الأسرى. وفي اليوم الثالث خضع جزء من الرحامنة، وهرب الباقي. كانت غنائم هذه الأيام الثلاثة مهمة جدا. فتم إنقاذ عاصمة المغرب، التي دخلها الجيش على إيقاع ضجيج الموسيقى والأبواق وبفرحة عارمة عمت كل

استطاع انتقال خواكيم كاتيل الإفلات في أكثر من مناسبة من موت محقق بأعجوبة، مع أنه كان يقفز على كثير من التفاصيل، وهو ما يؤكد حرصه على التكتم على مجموعة من الأمور المحيطة بأهداف الرحلة والجهة التي أرسلته.

سكانها. ويخلص كاتيل إلى أن حملتهم الثانية انتهت ولم تُطْلق فيها المدافع سوى خمس عشرة طلقة وثلاث قنابل وسبع قذائف.

كاتيل طبيباً

بعد أن جاب كاتيل المغرب عسكرياً، وتحديداً فاس ومراكش وضواحيهما، كان يريد القيام بدور آخر. فطلب الإذن بالانسحاب من الجيش، وحينما رُفض، ناله هرباً بالسير سبعة أيام في السهول اللامحدودة متحملاً شمس غشت الملتهبة.

ورغبة منه في إخفاء دوافع رحلته والتكتم على الجهات التي أرسلته ينوّه كاتيل بخصوصية ميزت رحلته؛ وهي أنها ذات طابع شخصي بالكامل كان موجهها فقط حب المغامرة والاستكشاف. فبمجرد وصوله إلى مراكش، التقى بالرحالة الألماني جرار رولف الذي وصلها موجّها، هو الآخر، بالفضول وحُب المغامرات. وكانت لديهما نفس الفكر ونفس المشاعر. فهكذا لم يتأخرا في الدخول في علاقة صداقة حميمة ووثيقة. فكوّنا مشاريع السير دائماً إلى الأمام في طريقهما وحرصا على أن يقتسما معاً ما سيقدمه لهما القدر.

وكوسيلة للنجاح في مشروعهما، اختار جواكيم كاتيل السلاح، أما جرار رولف فقد اختار الطب. لكن خلال مدة من الزمن، أجبرا بالصدفة على المغادرة والافتراق. فكتب له رولف، فيما بعد، رسالة من موكادور (الصويرة) لم يتوصل بها، يتعهده فيها بالالتحاق به في الرحلة التي كان يطلع بها داخل إفريقيا، رحلة كان على وشك أن يفقد فيها حياته؛ وكتب له، فيما بعد، مرة أخرى معلنا عن نجاحه في رحلته هذه، ووعده بالذهاب معه إلى تومبوكتو؛ لكن كاتل لم يستطع تحقيق هذه الرغبة، بداعي أنه كان قد التزم بالشروع في رحلة داخل الصحراء، لتنفيذ مهمته السرية التي غامر بنفسه من أجلها. وأثنى كاتيل على السيد رولف واعتبره رجلاً شجاعاً وذكياً، وجديراً جداً بالتقدير؛ إذ أنه كان تقريباً بلا موارد، وكان مدعوماً فقط بعقله وأنواره فقام بما لم يقم به غيره من الرحالين المزودين بعتاد كبير.

حين صمّم كاتيل على مغامرته في الصحراء المغربية كان حينذاك بمدينة الرباط. ولأجل ذلك الغرض تنكر بمظهر طبيب وأصبح فجأة طبيباً، على الرغم من أنه لم يكن يعرف شيئاً عن الطب، فأعدّ بعض الأدوية في علبة، وحمل صيدليته وانطلق في مغامرته مصحوباً بخادم مغربي.

النجاة من الموت

وصلا إلى مدينة موكادور (الصويرة حالياً)، ووجدا نفسيهما بعد قليل وسط جبال الأطلس بجانب

الملف.

المحيط. عبرا «رأس غير»، ولم يتأخرا في رؤية مدينة أكادير أو سانتا كروز الواقعة على آخر قمة من هذه السلسلة الطويلة من الجبال، بالمكان الذي تنتهي فيه داخل البحر. وصلا أخيراً إلى أكادير، لكن في اليوم الموالي أثيرت شكوك السكان حول شخص كاتيل ومقاصده، فحملوا السلاح وقبضوا عليه وهددوه بالموت. وأخيراً وبعد نقاش حاد، تمكن من التخلص من سبابهم ومن تهديداتهم العنيفة وهرب بمنتهى السرعة إلى مدينة موكادور (الصويرة حالياً).

تغيير الوجهة والخادم

كان كاتيل يريد حتما النفاذ إلى منطقة سوس، التي كنت قد وصل إليها فيما سبق، وبما أن مدينة أكادير تنتمي إلى تلك المنطقة، وما وقع له أرغمه على العودة من حيث أتى، فكان مضطراً حينها للعودة إلى مراكش لعبور جبال الأطلس والذهاب إلى مدينة تارودانت.

عاد هو وخادمه إذن إلى مراكش، وبعْد ذلك عبرا السهل المحيط بالعاصمة، وشرعا في تسلق الأطلس من الجهة الأكثر صعوبة. وكانا يمران فجأة من أرض منبسطة جداً إلى أخرى جد جبلية، لكنهما كانا يسيران اليوم بأكمله، ولو ببطء، عبر أقسام من سلسلات جبلية وأودية صغيرة، على ضفاف مهاوي مرعبة، محاطين، دائماً، بجبال ضخمة متحملين بعض الأيام الممطرة والتعب الشديد.

كانا يسيران صعوداً ونزولاً، سقوطاً وقياماً، حتى وصلا، أخيراً، إلى تارودانت. فرفض خادمه الاستمرار في خدمته، وقال له إنه سار بما يكفي في الأطلس ولن يسير مجدداً. فاكترى خادماً آخر، وخرج معه من تارودانت من جانبها الجنوبي. وعلى بُعد 3 كلم عبر هو وخادمه الجديد واد سوس، وتمكّنا من رؤية أن هذا النهر يجري من الجهة الجنوبية لتارودانت، وليس من الجهة الشمالية، كما تحدد بعض الخرائط، فتم ، بدون شك، خلط واد سوس مع واد الحوار الذي يجري من الجهة الأخرى من المدينة.

الوصول إلى كلميم

أكد كاتيل أنه عبَر كل بلاد سوس من اتجاهات مختلفة، على الرغم من أن بعض القبائل كانت آنذاك في حالة تمرد على السلطة المركزية، وبعد أيام وصل إلى مدينة كلميم، عاصمة واد نون.

أقام لدى واحد من رؤساء القبيلة، وهو الحبيب بن بيروك، واعترف كاتيل أن صداقته مكنته من الوسائل الكفيلة لجمع معطيات هامة عن البلد. كانت حينها قبائل واد نون في صراع مع قبائل أزوافيط؛ وكان البدو المسلحون غالبا ما يتصدون، كانوا يصرخون، ويتسابون، ويطلقون صيحات حرب، بإطلاق نيران البنادق، لكن الأمر لم يصل أبدا إلى أن يكون جاداً.

تحدي الموت في الصحراء

عزم جواكيم كاتيل على التوغل بسرعة داخل الصحراء. فاطلع القائد بن بيروك على مخططه، والذي لم يعترض عليه، بل على العكس وضع رهن إشارته واحدا من عبيده الزنوج وخادمين لمرافقته. ثم شرعوا في السير. قضوا الليلة الأولى بالبيار، آخر قرية وجدوها؛ مما أثار انتباههم أنه لا توجد حتى تومبوكتو،

خواكيم كاتيل مستعرب وجاسوس ومستكشف إسباني، ترك مشواره الأكاديمي ليشتغل جاسوساً في خدمة الجنرال خوان بريم إي براتس. وترتّب عن ذلك تكليفه بعدة مهمات سرية بالمغرب.

الواقعة على بعد أربعين يوماً من السير، كما قدر كاتيل، منازل اللهم تلك الموجودة حول هذه المدينة الأخيرة. ثلاثة أيام بعد ذك عبروا واد درعة. فالتقوا بالبدويين على الضفة الأخرى من النهر الذين فروا نحو واد نون خوفا من أولاد مشدوف، وهي قبيلة صحراوية قوية، كانت ترتكب عمليات سطو بالبلد. أغاظ هذا الظرف كاتيل تماماً، لأنه كان يعتقد أنه سيجد في كل مكان خيام البدويين، وبناء عليه شيئا يأكله، لأنه لم يكن لديهم زاد. وجدوا البلد صحراء بالكامل، إذن لا وجود لقائد يمكن أن يستضيفهم. لكن كاتيل كانت تستحثه الرغبة في التقدم إلى الأمام، مجازفاً بالموت جوعاً، أو أن يكون ضحية لهجمات محتملة قطاع الطرق. اشترى كاتيل من واحدة من القبائل الهاربة التي كان قد وجدها على ضفة واد درعة، كبشاً وسلخوه وحملوه لحمه. وبما أنه لم يكن لهم غذاء آخر سوى اللحم، كانوا كل يوم يقطعون جزءاً منه ويشوونه مُحاطا بالرمل والنار، وكانوا يأكلونه بلا خبز وبلا ملح.

يومان بعد ذلك، رفَض رجاله مواصلة الرحلة معه، وكانوا حينها على ضفاف بحيرة السيبة الخرصة. فدخل معهم في مفاوضات لاقناعهم، وأخيراً، قبلوا مواصلة الرحلة حتى آبار واد شبيكة للبحث عن الماء. وكادوا ألا يصلوا. فعلى بُعد ربع ساعة من هناك، التقوا ب 40 أو 50 رجل مسلح، بعضهم راجل والبعض الآخر يمتطي جمالاً، وكانوا يتجهون نحوهم. فقدّم خادمه الزنجي بلال أدلة على شجاعته. أيقنوا أنه إذا كان هذا الحشد مؤلفاً من أولاد مشدوف، كانوا سيضيعون بلا رحمة، لأنه لم يكن لهم أي وسيلة للاختباء ولا العدد الكافي للمقاومة؛ لكن المسلحين كانوا من قبيلة صديقة هي أولاد دليم الذين كانوا قد هاجموا جزءا من قبيلة أولاد مشدوف خلال الليل، وسلبوهم 30 ناقة التي كانت معهم. ونصحوا كاتيل وجماعته بالإسراع بالوصول إلى منطقة الآبار. لأن العدو يطاردهم عن قرب. فِعلاً عجّلوا بالشرب، وبملء قربهم، وهرولوا راجعين أدراجهم للطريق.

كان على كاتيل العودة إلى كلميم، لكن فكرة المضي قُدماً في الصحراء، لم تزايله، وأسرع، مرة أخرى، بتحدي خطر ترك عظامه مدفونة تحت الكثبان الرملية. حمّل جمَلاً بالمؤونة كانت تتكون من الدقيق والزيت والتمر، وانطلق، متبوعا بالزنجي بلال وخادمين آخرين، مستسلماً لكل ما يمكن أن يتعرض له من مضايقات.

النجاة من الموت مرة أخرى

وتأكيداً منه على فرادة تجربته ينوه كاتيل إلى أنه ليس لديه ما يكفي من الوقت ليحكي كل ما عاناه خلال هذا السير من جراء الحرارة والتعب والعطش بشكل خاص، عبر السهول والرمال الصعبة جدا على الرجال والدواب سواء؛ لم يكن هناك وجود لشجرة؛ كانت هناك أيائل، وثعابين صغيرة وضخمة

وحيوانات مفترسة؛ وأكد أنه لم ير الأسد، لكنه وجد أثاره ما تزال طرية مطبوعة على الرمل.

وصلوا إلى ارتفاع رأس بويبشا. وجدوا، بين تلال رملية، فجأة قبيلة صغيرة كانت هي أولاد اسكارنة وهم حلفاء أولاد مشدوف. أخذ أولئك البدويون، في البداية، كاتيل إلى شريف، رجل مقدس بينهم، سلموا عليه باحترام، وغمروه بالبركات، لكن شابا من أولاد إدراني الذي كان قد اصطحبه معه ليريه الأماكن حيث يمكنهم إيجاد الماء، وكان من الحماقة بأن قال لهم إن كاتيل مسيحي. صدرت حينها صيحات ومشاجرات، فأرادوا التعجيل بقتله، وأعلنوا عن المصير الذي كان مخصصا له، لكنهم لم يتجرؤوا على تنفيذه على وجه السرعة، احتراما لآداب الضيافة. وكانوا ينتظرونه على الطريق. ووعدوا من يأتي برأسه بناقتين وبندقية جميلة. كان الخطر كبيراً وكانت الأرض جرداء تماماً، ولم يكن بإمكان كاتيل البحث عما يسهل عليه الهرب. وبما أن عمره طويل، بعد فقد تمكن من الفرار بين الكثبان الرملية، وتبعه رجاله. قاموا بدورة داخل سهول حزينة ومعزولة واستأنفوا السير.

كانوا في طريقهم نحو واد نون. وفي يوم ما رأوا من بعيد سبعة فرسان يمتطون جمالاً، كانوا متجهين نحوهم خطأ. إنهم كانوا، بدون شك، من أولاد مشدوف أو ربما أولاد اسكارنة، الذين حاولوا اغتيال كاتيل، وكانوا ما يزالون يبحثون عن رأسه. وصلوا إلى مسافة قريبة منهم، ترجلوا، على وجه السرعة، من على جمالهم، هيأوا بنادقهم وتأهبوا للهجوم. لم يكن كاتل ومن معه سوى أربعة رجال، لكن برؤيهم لمثل هذا الموقف كان عليهم الاستعداد للمقاومة بالقوة. في مواجهتهم بالبنادق المهيأة. وبعد صيحات وأسئلة، اقتنعوا بأنهم أولاد إزاركيين وهي واحدة من القبائل الصديقة التي كانت تبحث عن الوقوع على جزء من أولاد مشدوف. فتابعوا معا الطريق. بوصولهم إلى واد درعة وكان عليهم اجتياز هذا النهر سباحة عبْر المعبر المسمى شمار وكان النهر متضخما بفعل أمطار الأيام السابقة.

وصلوا إلى أكلميم، وشرع كاتيل في رحلة نحو الساحل في المكان الذي يصب فيه نهر بيوسفن مياهه المالحة بالمحيط.

العودة إلى البلد

عاد إلى أكلميم، واستأذن من الحبيب بن بيروك، وانطلق في اتجاه موكادور، ماراً عبر سوس، وصادف بعض القبائل الثائرة هناك، وهو ما كان يعطل سيره لأيام. انتقل من موكادور إلى الرباط، حيث بقي هناك مدة من الزمن لتنظيم ملاحظاته ومسار رحلته التي استغرقت أربع سنوات. وأخيراً ركب سفينة صغيرة قادته إلى إسبانيا.

*** نشر باللغة الفرنسية بمجلة الجمعية الجغرافية الفرنسية عدد أكتوبر سنة 1869، ص.287-257.**
Joachim Gatell," L'Ouad Noun et le Tekna à la cote occidentale du Maroc", Bulletin de la société de géo-) (graphie, octobre 1869

المغرب وإسبانيا في الرحلة المكية لأحمد الرهوني: الحقيقة والمناورة

محمد رضى بودشار // أستاذ باحث

شكل الرهوني ظاهرة فريدة في حركة التأليف بالمغرب، خلال النصف الأول من القرن العشرين، وقد تجلى ذلك في كتابه الشهير «عمدة الراوين في تاريخ تطاوين»، الذي حوى الكثير من أصناف الكتابة التاريخية. ومع ذلك، فطبيعة تكوين الرهوني، ومسار حياته، والمناصب التي تقلدها، والمهام التي أوكلت إليه، جعلته لا يقتصر على الكتابة التاريخية الصرفة، وإنما ليؤلف في كثير من القضايا الفنون الأدبية التاريخية الأخرى أبرزها الرحلة.

ففي الكتاب المذكور، نجده يتحدث عن «رحلة المؤلف العلمية إلى فاس» سنة 1309هـ (1891م)، للدراسة في القرويين، وحياته بها، وما خلفته من أثر إيجابي في نفسه، إلى أن عاد إلى بلدته تطوان (1).

بيد أنه، في مجال الرحلة، عُرف بنصين آخريْن:

الأول: بعنوان «الرحلة الإنسانية في الرحلة الأندلسية»، وعُرف أيضا بـ«الحلة السندسية في الرحلة الإسبانية»، وكانت سنة 1930 بغرض زيارة معرضيْ إشبيلية وبرشلونة، وقد نشرتها جريدة الإصلاح في تلك السنة.

والثاني: بعنوان «الرحلة المكية 1355ـ1356هـ (1937م)» إلى الديار المقدسة، لقضاء مناسك الحج، إلا أنه قبل القيام بذلك توجه إلى إسبانيا، وقد صدر سنة 1941. وسنعمل في هذه المقالة على تقديم قراءة في هذه الجزء المخصص للديار الإسبانية.

1ـ صلمنكا قبل مكة:

تمَّت الرحلة المكية في عز الحرب الأهلية الإسبانية (1936ـ1939)، وقبل أن يشدّ المؤلف الرحال إلى الشرق، توجه إلى إسبانيا. والجدير بالذكر أن هذه الرحلة كانت بترشيحٍ من الخليفة مولاي الحسن بن المهدي لرئاسة وفد الحجاج، وموافقةِ الجنرال فرنكو ومساعدته، مادامَ أن الرجل كان يتقلد منصب وزارة العدل. ويُحدد الرهوني توقيت انطلاق الرحلة إلى إسبانيا ومسارها والغرض منها قائلا: «سافرت لإسبانيا بقصد الطواف على المستشفيات وللسلام على رئيس الدولة الإسبانية الوطنية الخنراليسمو فرنكو على الجناح الميمون في الطيارة على الساعة 12ـ 9 من يوم الأحد 10 يناير عام 1937 موافق عام 1355 ووصلت لأشبيلية في ساعة 11» (2). وخلالها زار مستشفيات المدن الآتية: شريش، وبويرطو صانطا مريا، وسان فرناندو، قالص، وبيا فرنكا وكاسريس، وصلمنكا، بهدف «زيارة مجاريح المغاربة الذين بها وتسليتهم وشكرهم بالنيابة عن سيدنا الخليفة وفخامة الرئيس الخنيراليسيمو فرنكو على ما قاموا به

من الأعمال الشريفة كما أني رشحت للوفادة على فخامة الرئيس والسلام عليه وإبلاغه سلام مولانا الخليفة وإعلامه بأحوال تلك المستشفيات ووداعه نيابة عن الحجاج وتلقي أوامره في ذلك الصدد» (3)، وذلك قبل التوجه إلى الحجاز لأداء مناسك الحج.

ويُفسر الرهوني هذا البادرة من قِبل رئيس الدولة الإسبانية بعنصرين أساسيين:

الأول: عام ومطلق؛ يتمثل في الصداقة المغربية الإسبانية القديمة والحديثة، والتي يجسدها في زمنه المقيم خوان بيكبدر.

الثاني: خاص ومحدد؛ يتمثل في مكافأة المغرب على وقوفه إلى جنبه في الحرب الأهلية التي كان يخوضها ضد أعدائه الجمهوريين وما ترتّب عن ذلك من انتصارات باهرة.

ينطلق الرهوني، باعتباره مُمثلا للسلطة المخزنية، في إطار نظام الحماية الاستعماري، من منطلق رسمي محابٍ للاستعمار، مستعملاً في حديثه عن رئيس الدولة الإسبانية الجنرال فرنكو تقريباً العبارات نفسها التي تُقال في حق السلاطين المسلمين (4). ولا يتوقف عند ذلك، بل يُناصر في تلك الحرب الأهلية الحركة الوطنية بقيادة فرنكو «حبيب المسلمين» ومحارب الشيوعيين اللادينيين. والأدهى من ذلك عمل الرهوني على تبرير نصرة هذا «المؤمن» تبريراً «شرعياً»، لكونه أسدى للمسلمين عملاً جليلاً لقضاء مناسك الحج بـ«تسيير مركب إسباني يحمل حجاج بيت الله إلى الأصقاع المباركة بكل سهولة» (5)، ويتكرر هذا الخطاب، وهذه التعبئة ضد الشيوعية في اللقاء الذي جمعه بصلمنكا مع فرنكو (6). فلا شك أن هذا الموقف يؤكد وجود مصالح متبادلة بين الطرفين، في إطار العلاقة بين الحامي والمحمي التي اتخذت بُعداً دينياً.

2ـ من الفقه إلى العلم الحديث:

لا غروَ أن الرحلات تتوخى نقل الطريف والعجيب والغريب إلى المتلقي، وما يميز هذا النص هو طريقة عرضه؛ فالرهوني بعد تأليفه قام بإلقائه على أثير إذاعة إشبيلية ليلتقطه المغاربة في بيوتاتهم ومواضعهم، وكأن الأمر يتعلق بجعلهم يتابعون «العملَ الجيد» الذي يقوم به فرنكو، سواء في إسبانيا أو في منطقة نفوذها بالمغرب، وحسنَ تعامله مع الجنود المغاربة. يبقى لنا أن نتساءل هل هذه العملية بادرة من الرهوني أم بإيعاز من المسؤولين الإسبان؟ في غياب ما يمكّننا من ذلك، يبقى لنا أن نرجّح كون المغاربة حديثي العهد بالتقنية خاصة بالمذياع، تظل هذه المبادرة بعيدة عن نطاق تفكيرهم، بقدر ما تكون من تخطيط الإسبان، بهدف إبقاء حبل التواصل بين الوفد المغربي في إسبانيا والمغاربة، ولطمأنة الناس على أحوال الجنود المغاربة، ولتمتين «الأواصر» الذي تجمع بين المغاربة والإسبان في مواجهة العدو المشترك دينيا المتمثل في الشيوعيين.

أما الأمر الطريف الثاني، هو أن السفر كان على متن الطيّارة، وهنا يمكن استرجاع ما كتبه المغاربة في القرن التاسع عشر عن القطار. ولنا أن نتصور دهشة المغربي، أو الإنسان عامة في النصف الأول من القرن العشرين، وهو يركب هذه الآلة العجيبة، إلا أن الرهوني، انطلاقا من مجموعة من العوامل، لم يسقط في سوء تفسير اشتغال الطيارة، كما فعل السفراء المغاربة الذين زعموا الجن «يجرون القطار»، عند

ينطلق الرهوني، باعتباره مُمثلا للسلطة المخزنية، في إطار نظام الحماية الاستعماري، من منطلق رسمي محابٍ للاستعمار، مستعملاً في حديثه عن رئيس الدولة الإسبانية الجنرال فرنكو تقريباً العبارات نفسها التي تُقال في حق السلاطين المسلمين.

الصدمة الأولى بالحداثة الأوربية في القرن 19. ومع ذلك حضر الجانب الديني في تفسير اشتغالها، عبر استدعاء مسألة تسخير الريح لسيدنا سليمان، ويستخلص الرهوني من أمر الطائرة: «وتخيلت أن هذا الزمان زمان سليمان لأن المسخر واحد سبحانه» (7)، وهذا لا يعني أن الوعي بتطور الغرب وعلومه كان غائبا عن الرهوني في نصه هذا.

والملاحظ أن كثيراً من أفكار الرهوني وتصوراته تمخضت عن حوار داخلي (مونولوج) في الجو، باعتبار ذلك تفكّرا في الإنسان والعالم، ليتوقف ذلك الحوار الداخلي عند ولوج الطائرة الأجواء الإسبانية، ويدخلَ المؤلف/ المتكلم في حوار مع رفيقه الذي كان يجيبه عن استفهاماته المتعلقة بالمجال الإسباني والذي أبان عن معرفة بجغرافية إسبانيا وأنشطتها الزراعية، كأنه له سابق زيارة إلى إسبانيا وعارف بها (8)، واللافت للانتباه هو عدم كشف الرهوني عن اسمه.

وفي هذا الخضم يستوقفنا المؤلف أمام طي الطائرة للزمن، بعد الوصول إلى إشبيلية، لينقلنا إلى قضية فكرية أثارت جدلا في الفكر الإسلامي، في الماضي والراهن، يقول: «هنا أقف وقفة الحائر وأنتهز فرصة التأمل إذ علمت انّا ما ركبنا الطيارة إنما مركبنا [ركبنا] العلم إذ العلم هو الذي صنع الطيارة وسيرها في الهواء، وتكاد تخترق السبع الطباق، العلم هو الذي صنع تلك المحركات العجيبة التي سيرتها، العلم هو الذي صنع ذلك الهيكل على نسبة مقدرة ترتفع في الهواء وتحمل الأثقال، العلم هو الذي بحث عن تلك المعادن واستخرجها من التراب وصفاها حتى صارت تطير في الهواء، ما هو العلم؟ هل هو الفقه أو النحو أو الحديث؟، لا لا هو الهندسة والكمياء لا غير، عجبا لك يا بن آدم سمعت قوله تعالى! ويخلق ما لا تعلمون! فصرت تتأمل في عموم ما ولم تقنع بصنع العربات ولا بغيرها، بل صرت تزاحم الطيور في الهواء والحيتان في البحر» (9). ورغم هذا التعظيم للعلم، فالتكوين التقليدي الفقهي لأحمد الرهوني يجعله لا ينفك عن تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً دينياً، وهذا الأمر طبيعي، بل أكثر من ذلك فالرحلة في أساسها رحلة حجازية مكية، والمتلقي لها، هو المغربي المسلم. ومن ثمة فالرحلة الإسبانية، مجرد رحلة خاطفة، ومحطة عابرة، ولا يجب لها أن تشوش على النص في كليته على نزعته الدينية في مبدئه ومقصده.

والحاصل أن العلم الذي هو الهندسة والكيمياء هو الذي صنع الحضارة الأوربية الحديثة، يقترن بالآخر، فكيف حضر هذا المُقَوِّم في رحلة الرهوني؟

3ـ الآخر صديقا ونموذجا:

كعادة السفراء والمبعوثين المغاربة، الذين توجهوا إلى إسبانيا، سواء عند سبتة، أو في إسبانيا، فإن مرور

الطائرة فوق جبل الفتح، أو جبل طارق، جعل الرهوني يدعو بعودة هذه البقاع إلى دار الإسلام، يقول: «لا نيأس من أن يرفرف عليه العلم الإسلامي المكتوب عليه بالذهب الوهاج، لا إله إلا الله محمد رسول الله! وما ذلك على الله بعزيز» (10). والمثير للانتباه هو أن الرهوني لم يدعُ هذا الدعاء عند وصوله إلى سبتة التي احتُلت منذ قرون، ولم يفعل الأمر نفسه عند وصوله إلى إشبيلية قاعدة بني عباد والمرابطين والموحدين بالأندلس، وبغيرها من المدن والقرى الأندلسية. ويُعزى ذلك، في نظرنا، إلى أن جبل الفتح/ طارق تابع للتاج البريطاني، فاجتنب هذا الصنيع مع المناطق التي خضعت للسيطرة الإسبانية بدءاً من سبتة. ويحق لنا أن نخمن أن الرهوني في قرارة نفسِه كان يدعو الدعاء نفسَه في جميع البلاد الإسبانية التي كانت دار إسلام، إلا أن الرقابة الذاتية والخارجية المفترضة، بفعل منصبه ومهمته وعلاقته بالمخزن الخليفي وسلطات الحماية، حالت دون ذلك، لاسيما وأن إسبانيا أضحى لها نفر بمنقطة نفوذها من الموظفين والمترجمين من كان يتكلم العربية.

لهذا، نجد أن النص فيه مغازلة واضحة لإسبانيا الفرنكوية، الأمر الذي قاد بالفقيه الرهوني الذي يفكر، من منظور شرعي، إلى أن يجد مخرجا للوضع الذي هو عليه، في تعامله آنذاك مع النصارى المحتلين لأرض الإسلام.

يطرح النص إشكال الآخر المختلف تاريخياً وسياسياً ودينياً، من هذا المنطلق عمل الرهوني على معالجة المشكل معالجة نظرية، حاول أن يجتهد لها من منظور ديني. يبدو كما لون أنه يصطبر على نظام الحماية/ الاستعمار، باعتبار «المنافع» العديدة التي جاءت معه، خاصة العلم، وأنه انسجاما مع ذلك يريد الخروج عن التصور السائد من خلال تعريفه لمفهوم العلم، ولكن ثقافة العصر التي شكلت أساس تكوينه حالت دون مناقشة القضايا والأمور بعيداً عن التصور الديني. كل هذا بسبب الوقوف أمام تقدم الآخر، كأنه يطرح السؤال النهضوي طرحا مبطنا: لماذا تقدّم الغرب/ الإسبان وتأخر المسلمون/ المغاربة؟ ينفي الرهوني التفسير العرقي، ويُبقي التفسير الثقافي المسؤول عن الحال وإن كان ينفي عن الدين السبب في التأخر. والظاهر أنه لا يسترسل كثيرا في الأمر، ولم يتعمق فيه كما يجب؛ إذ يبدو أن الرجل كان عمليا، فارتأى للخروج من هذه الحال الرهان على الشباب الذين سيدرسون دراسة عصرية تنظر إلى العلم بالمنظار الجديد، لتحقيق التجاوز وتعثرات الشيوخ والماضي، وفي هذا السياق، يحدثنا الرهوني عن وفود المغاربة الذين كانوا يدرسون بإشبيلية الطب والتشريح للسلام عليه، بالفندق الذي نزل به، وقد عبر عن سعادته بذلك قائلاً: «وإني أتمنى على الله أن تمتلئ إسبانيا وغيرها ببعثات من شبابنا ليغترفوا من بحور علومها وما ينفعون به بلادهم ويتعلموا الصناعات كلها، فإن منها ما هو فرض عين، ومنها ما هو فرض كفاية» (11). وعليه، فإنه يرى في إسبانيا ـ أوروبا نموذجاً يحتذى، ويقبل بنظام الحماية، وبذلك لا يكون يختلف كثيرا عن الفقيه محمد بن الحسن الحجوي (12).

الأمل، إذن، في ثقافة جديدة قائمة على البحث والحركة ونبذ الراحة للخروج من ظلمات الجهل إلى نور العلم. وموازاة مع ذلك فإنه لم يكلف نفسه عناء إبراز العوامل المفسرة لتلك الراحة والاستكانة والخمول؛ فيقف حيث يجب أن يبدأ، وبدلا من هذا المديح للآخر وجلد الذات، لا نجده يقدم نقدا للثقافة التي انبثقت عنها الراحة والخمول (13). لكن هل يخضع هذا التصور لمشروع فكري متماسك؟

لا غروَ أن الرحلات تتوخى نقل الطريف والعجيب والغريب إلى المتلقي، وما يميز هذا النص هو طريقة عرضه؛ فالرهوني بعد تأليفه قام بإلقائه على أثير إذاعة إشبيلية ليلتقطه المغاربة في بيوتاتهم ومواضعهم.

أم أنه مجرد نتيجة مباشرة لحالة اندهاش وانفعال آني، أو حتى لتراكم ذلك خلال مرحلة الاحتكاك بالمستعمِر؟ ففي السياق الذي يعنينا نجد أن ما توصل إليه الرهوني يبقى مجرد تأملات خلال الرحلة، فلا هو تطرق على الأقل إلى التجربة الإصلاحية للحسن الأول وقام بتقويمها ليركِّب تصوراً عن عوائق الإصلاح والتحديث بالمغرب، ولا حتى أدرك بواعث فشل الحركة التحديثية التي قام بها محمد علي باشا في مصر، وإبراز الدور الحاسم للتدخل الأجنبي في إجهاضها. والحاصل أننا أمام موظف مخزني متماهٍ جداً مع تجربة الحماية.

إن الرحلة هنا، ليست تعرفاً على الآخر بقدر ما هي تعرف على الذات، إنها المرآة العاكسة للحقائق التي لم تكن تُرى رؤية جلية، الآخر هنا هو عنصر مساعد على المرور إلى الذات انطلاقا من المقارنة والوعي بالاختلاف. فتصور الرهوني لعملية التحديث تصور معقول ومقبول من الناحية النظرية، باعتباره خطاباً نهضوياً، واعيا بحركية التاريخ، وضرورة المضي إلى صناعة المستقبل عبر العلم والعمل، إلا أنه عندما يقترن بسياقه، فإن الأمر لن يكون أكثر من تبرير لتزكية موقف سلبي استغلالي لنظام ديكتاتوري استخدم الأهالي المغاربة في حرب قذرة قادها ضد القوى التحرر والديمقراطية بإسبانيا، وكأننا أمام الرهوني يجهز حزمة من المبررات لتزكية نظام الحماية، دون أدنى تحفظ، أو مطالب معينة، وصوْنا لمنصبه في الحكومة الخليفية.

وتتبدى أبهى صورة للتسامح مع الآخر وعدم الصراع معه، حين يخرج فيه الرهوني بنصه إلى موقف مسالم على المستوى النظري، وهو الموقف الذي يعكس موقفه السياسي من السلطات الاستعمارية، ويترجمه في دعوته إلى «توحيد الأديان وجعلها دينا واحدا! ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن (الآية)، [...] فنحن المسلمون المؤمنون بالله وبرسله ومنهم سيدنا آدم وسيدنا نوح وسيدنا إبراهيم وسيدنا موسى وسيدنا عيسى وسيدنا محمد عليهم أفضل الصلاة والسلام ... لا فرق بين التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ولا بين غيرها، والعرب والعجم إسرائلهم وغيرهم كلهم بشر أبناء أب واحد وأم واحدة» (14). وغير خافٍ أن هذا الموقف المتسامح مع الإسبان، وأهل الديانات الأخرى، إلى درجة القول بتوحيد الأديان وجعلها دينا واحدا، ليس بموقف صوفي يؤمن بوحدة الأديان، ولا يمكننا إلا أن نضعها في سياق النزعة المنفعية للرهوني، باعتباره موقفا سياسيا أكثر منه فكرياً، إنها إيديولوجيا أكثر منها فلسفة، لأنها تبرر هذا «الغرام» بالاستعمار. وبالموازاة مع ذلك يصف المؤلف موقفا مماثلا للإسبان اتجاه المغاربة، موقفا شعبيا عاما، يتجلى في الهتاف، وتحية الوفد المغربي المسلم، والتصفيق، والهدايا، والشكر، ليسجل «أن هذه المحبة القلبية هي قديمة العهد بينهم وبين العرب» (15). وقد سبقت إشارة الرهوني إلى أن رحلته تندرج في خضم الصداقة [الأخوة] المغربية الإسبانية، وهي الإيديولوجيا التي روج لها التيار الأفريقاني والاستعماري بإسبانيا لمد نفوذه بالمغرب، انطلاقا من الروابط التاريخية والبشرية

(البيولوجية) التي تؤاخي بين المغاربة والإسبان، إلا أن هذا يظل حبيس النظرية التي لا تصمد أمام حقائق الواقع؛ فإسبانيا الدولة الحامية كانت تسعى إلى ممارسة الأبوية والوصاية على المغاربة، كما أنها على المستوى المجالي والاجتماعي كانت تقوم بالفصل بين الإسبان والمغاربة وهذا يتناقض كليا مع ادعاء الأخوة والصداقة (16).

يتوخى الرهوني، في نصه هذا، الدفاع عن أطروحة الأخوة تلك، وعن الحب المتبادل بين الطرفين، بل أكثر من ذلك يكون فيه المغرب أو المنطقة الخليفية، في تلك العلاقة، تمثيلاً واختصارا للعالم الإسلامي بكامله، يقول: «إن هذا الإكرام لم يقتصر على مسلمي المنطقة بل إنكم أديتم الشكر والإحسان إلى الأربعمائة مليون من المسلمين في اسم مولانا الخليفة» (17). بل الصورة الأكثر ودية هي حين دخول الرهوني مسجد قرطبة وصلاته هناك، يقول: «وصلينا أنا ورفيقي الظهر والعصر في محرابها وهم ينظرون إلينا نظر إعجاب واحترم للطقوس الدينية الإسلامية ويستغربون كثرة ركوعنا وسجودنا، ثم خرجنا إليهم وطفنا المسجد كله ودخلنا الكنيسة التي هناك [...] تذاكرت معهم في إمكان التخلي عن قسم من المسجد لإقامة الطقوس الإسلامية فوجدت مهم قبولاً حسناً لذلك» (18).

هذه الأخوة يجب أن تُدعم أكثر عندما يتعلق الأمر بنموذج يجب الاستفادة منه؛ وفي هذا الخضم يقف الرهوني على مظاهر التقدم والرقي والنظام في إسبانيا عندما طاف على مستشفياتها للوقوف على أحوال المغاربة المصابين والماثلين هنالك للاستشفاء، قائلاً: «وفي يوم الاثنين شرعنا في الطواف على المستشفيات وملاحظة أحوالها فرأينا من حسن تنظيمها ونقاوة فرشها ونفع أدويتها ولطافة أطبائها ونضارة أبنيتها ورياضها ولذة مطاعمها الأمر المدهش، لبن، حليب وبيض ولحم طري ودجاج كذلك، والكل يذبحه جزار مسلم والطباخ مسلم، والممرضات كأنهن البيض المكنون يطفن عليهم بأكواب وأباريق وكأس من معين» (19). إلا أن الرهوني يبالغ، دون شك، في وصف تحمّس الجنود المغاربة للعودة إلى ساحة الحرب الأهلية الإسبانية دفاعا عن قضية ليست بقضيتهم ضد عدو ليس بعدوهم، أو بالأحرى إنه يتكلم بلسان الموظف الرسمي، قائلاً: «فسألناهم عن حالهم فأخبرونا بأنهم في نعم شاملة وأنهم يتمنون مع الدقائق أن يستروا من تلك الجراحات ليعودوا إلى الصفوف والكفاح» (20).

كما تدعم أيضا حين الحديث عن التاريخ المشترك؛ فقد انتهز الرهوني هو وجماعته الفرصة لزيارة المسجد المنصوري اليعقوبي الموحدي الذي حوَّله الملك فرنندو إلى كنيسة(21). ويوضح أن هذه المعْلمة هي إحدى المآذن الثلاث في العالم: الكتبية في مراكش، وصومعة حسان في الرباط، والمنصورية في إشبيلية. فيُصاب بالحسرة عند زيارة قصر المعتمد، يقول: «وتذكرنا تلك الأيام، وتلك الأيام نداولها بين الناس» (22). ويتضح أن المؤلف في رحلته هاته، على خلاف الرحلة الإسبانية السابقة، لم يهتمّ بالأثر الإسلامي ـ الأندلسي بإسبانيا، اللهم بعض النتف القليلة، وما فرضه السياق عليه، فالحيّز والسياق لم يكونا يسمحان بذلك، بقدر ما كانا موجهيْن إلى تسليط الضوء على لقاء فرنكو وعيادة جنوده من المغاربة الخاضعين للعلاج بالمستشفيات الإسبانية. وبما أن ميزة هذا النص لا يحمل أية عداوة للإسبان، فلا نجد ذكراً لعبارات من قبيل «طاغيتهم» للتعبير عن حاكمهم، ولا حتى لـ «الكفار دمرهم الله».

ورغم المحاباة الكبيرة التي أبداها الرهوني للإسبان، سواء تعلق الأمر بسلطات الحماية المتمثلة في المقيم

بسبب نظام فرنكو الديكتاتوري اشتد الخناق الدولي على إسبانيا، من قِبل جاراتها الليبرالية، فكان أكثر وعياً بأهمية المغرب باعتباره بوابة العلاقات مع العالم العربي في الانفتاح الخارجي، وفي الحرب ضد التوجهات اليسارية.

العام أو بالسلطة المركزية (الجنرال فرنكو)، فإن نزعته الوطنية المغربية، وحميته الدينية الإسلامية غير خافيتين؛ فقد تجلتا في الغيرة التي أبداها عن بلده وأبنائه، ورغبته في اللحاق بالركب الحضاري، بضرورة التعلم من الغرب، وتغيير المسلمين لنظرتهم إلى العلم، وملء الجامعات الأوربية بالطلاب المغاربة لتحقيق المأمول، إلا أن انتماءه إلى الجهاز المخزني وتمثيله له في هذه الرحلة جعله يتكلم بتلك اللغة الرسمية والديبلوماسية، خاصة وأن الحماية الإسبانية كانت قد أنجزت مجموعة من المشاريع بمنطقة نفوذها بالمغرب.

أما بالنسبة للطرف الإسباني، فقد سعى فرنكو من خلال زيارة الرهوني له، على المستوى الداخلي، إلى إثبات استمرار قوة إسبانيا، ذات التاريخ الاستعماري، وقدرتها في تطويع الأهالي. أما على المستوى الخارجي فأرسل عبر الرهوني إشارات إلى العالم الإسلامي لمد جسور الصداقة من جهة، وخلق جبهة أو تكثيف الجهود للتصدي للمد الشيوعي. وقد عبر الرهوني عن هذا البعد في السياسة الإسبانية، الذي يعد أحد البواعث الكامنة وراء هذه الرحلة، يقول في حضرة رئيس الدولة الإسبانية: «يا فخامة الرئيس إن سعادة نائبكم المقيم العام ضون خوان بيكبيدير قد انتدبني باسمكم وباسم مولانا الخليفة مولانا الحسن رياسة الحجاج الذي يحجون في هذا العام تحت إحسانكم كي أبلغ العالم الإسلامي الذي يقصد تلك الأراضي المقدسة وجلالة ملك المسلمين مولانا عبد العزيز بن سعود سلامكم الخصوصي المقرون بكل احترام واعتبار وأعرفهم بمقدار محبتكم وتعظيمكم لجميع المسلمين» (23).

على سبيل الختم

لقد كان المأمول من هذه الرحلة هو ترسيخ الإعجاب لدى النخبة المغربية، بمنطقة الحماية الإسبانية، بالنموذج الإسباني في التقدم والتحضر، واستمالتها، خاصة في المرحلة الديكتاتورية. وبسبب نظام فرنكو الديكتاتوري اشتد الخناق الدولي على إسبانيا، من قِبل جاراتها الليبرالية، فكان أكثر وعيا بأهمية المغرب باعتباره بوابة العلاقات مع العالم العربي في الانفتاح الخارجي، وفي الحرب ضد الديمقراطية والتوجهات اليسارية. فسارع الديكتاتور الإسباني إلى توظيف الحج باعتباره أحد الشعائر الإسلامية للدعاية لنظامه، وفي ذلك خرق كبير لما عهدت عليه الكنيسة الكاثوليكية التي ناهضت الإسلام لقرون طويلة، التي وجدت نفسها مجبرة على مسايرة تحولات الدولة الإسبانية ومصالحها العليا، وعياً من الفاعل السياسي الإسباني بأهمية المغرب التاريخية والاستراتيجية. وفي الوقت نفسه كانت السلطات المخزنية الخليفية تنظر بعين الرضى إلى المنجزات الإسبانية بمنطقتها. فهذا النص لا يخرج عن ما تم التنظير له وتسميته بـ«الأخوة المغربية الإسبانية»، من قِبل التيار الأفريقاني، فلم يعد «الآخر» في رحلة الرهوني هو «الكافر

دمّره الله»، ولا حتى حاكمهم بـ»الطاغية»، إنما الآخر أضحى هنا هو الشيوعي المعادي للنظام الإسباني، والمتناقض كلياً مع عقيدة أهل الكتاب عامة.

خلاصة القول إن الرهوني وفرنكو معاً كانا يناوران، كلّ واحد بلغته، وكل واحد لبلوغ هدفه؛ فإن كانت مناورة فرنكو ظاهرة، لأنها صادرة عن الطرف القوي والواضح، فإن مناورة الرهوني تحاول تحقيق مجموعة من الرهانات: فيها جانب موجه إلى النخبة العالمة (المثقفة) لتجديد خطابها وطرائق تفكيرها، وآخر موجه إلى العامة لتقبل الآخر، وجانب آخر يتضمن توجيهات للمخزن الخليفي في سياسته تجاه السلطات الاستعمارية، ودعوته إلى الاستفادة منه، وأكثر من ذلك استغلاله من أجل التحديث. وبذلك تكون المدونات الرحلية المغربية قد انتقلت من الموقف المتشنج في العلاقة مع الآخر، كما تعكسه رحلات القرن التاسع عشر، في لحظة اكتشافه والتعرف إليه بعد هزيمتيْ إيسلي وتطوان، في سياق ما يُعرف بـ»صدمة الحداثة»، إلى الموقف المتماهي معه في ظل التجربة الاستعمارية، بعد أن تأكدت قوته ومن ثمة انبثقت ضرورة مسايرته، كما رأينا مع أحمد الرهوني.

الهوامـــش :

1 ـ عمدة الراوين في تاريخ تطاوين، أحمد الرهوني، تحقيق جعفر ابن الحاج السلمي، تطوان، 2011، ج. 8، ص. 149ـ159.
2 ـ الرحلة المكية 1355ـ1356 (1937)، أحمد الرهوني، تطوان، 1941، ص. 21.
3 ـ الرحلة المكية، ص. 5.
4 ـ الرحلة المكية، ص. 21.
5 ـ الرحلة المكية، ص. 21.
6 ـ الرحلة المكية، ص. 36.
7 ـ الرحلة المكية، ص. 22.
8 ـ الرحلة المكية، ص. 26.
9 ـ الرحلة المكية، ص. 27.
10 ـ الرحلة المكية، ص. 23.
11 ـ الرحلة المكية، ص. 29.
12 ـ أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، سعيد بنسعيد العلوي، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1995، ص. 83ـ85.
13 ـ الرحلة المكية، ص. 27.
14- الرحلة المكية، ص. 24ـ25.
15 ـ الرحلة المكية، ص. 34.
16 ـ Matio Dieste, J. L., «Una hermandad en tensión, ideología colonial, barreras e intersecciones hispano- marroquíes en el protectorado», Awraq, N. 5-6, 2012, pp. 79-96.
17 ـ الرحلة المكية، ص. 34.
18 ـ الرحلة المكية، ص. 32.
19 ـ الرحلة المكية، ص. 30.
20 ـ الرحلة المكية، ص. 30.
21 ـ الرحلة المكية، ص. 30.
22 ـ الرحلة المكية، ص. 31.
23 ـ الرحلة المكية، ص. 36.

إدراك مفهوم العلم في الرحلة المغربية إلى أوروبا: العلم النافع والعلم غير النافع

المبارك الغروسي // أستاذ باحث

كانت الرحلة المغربية إلى أوروبا بالخصوص عبر تاريخها مناسبة لقاء غير مقصود مع مظاهر تطور مرتبطة بامتلاك ناصية العلم وقوانين الطبيعة بالخصوص. وتأرجحت مواقف هؤلاء المسافرين ذوي الثقافة التقليدية عموماً بين والرفض القبول والحماسة لاعتبارات شخصية ودينية وسياسية وتاريخية. لكن الغالب أنه في فترة من الفترات تم النظر إلى امتلاك الأوربيين لزمام العلم وقوانين الكون وتسخيرهم للمادة من خلال منظور ديني منغلق لا يدفع بالاتجاه نحو احتضان ما ذهب إليه الأوروبيون، فجاء فضول الرحالة بمجالات العلم الدنيوي محدوداً. ولعل المهتم بالرحلة المغربية والمطالع لنصوصها يلاحظ أن رواة الرحلات غالبا ما كان يُظهرون في نصوصهم بأنهم لم يكونوا يميلون خلال مقامهم «بين ظهراني الكفار» إلى التعرف على حياة القوم ونمط عيشهم وتدبير أمورهم إلا من باب الضرورة والمصادفة. لكنهم عند انتقالهم إلى الفضاء الأوروبي بمناسبة مهمات سفارية غالباً وجدوا أنفسهم بحكم الضرورة (أو برغبة دفينة لم يصرحوا بها لئلا يتهموا من طرف الدولة أو الفقهاء وقتها أنهم يميلون إلى زخارف الدنيا ميلاً) يشاهدون ما وصل الأوربيون خلال عصور النهضة والأنوار والثورة الصناعية وحتى بدايات القرن العشرين.

الدهشة والاستغراب

إن الرحالة المغاربة أدهشهم دائماً ما بلغه الأوربيون من تقدم معرفي، فنجد رحالة القرن التاسع عشر مثلاً من الصفار والعمراوي والكردودي وغيرهم قد اندهشوا من وسائل المواصلات ومن أوجه التقدم العلمي والتقني والقانوني والسياسي للبلاد الفرنسية، حيث تحدثوا عن شبكة الطرق ونظامها، والعناية بالفلاحة وتطورها، وتهيئة مدنها وعمرانها، ونظام السياسية وأسُسها، وعن المخترعات الحديثة كالمطبعة والصحافة، ومؤسسات البحث العلمي وعن المكتبات والمدارس والمسرح والعادات المجتمعية. وقد كانوا من فرط الاندهاش يأتون أحيانا بتفسيرات غريبة وعجيبة. فنجد العمراوي في رحلته تحفة الملك العزيز في مملكة باريس على غرار كل الرحالة الذين نزلوا بأوروبا في القرن التاسع عشر، يستغرب النقل عبر القطار على السكة الحديدية، والذين كانوا يسمونه «بابور البر». وقد اعتبرها من العجائب التي تفوق طاقة الإنسان ويحسبها المرء من فعل الجان:

«طريق الحديد المبتدعة عندهم.. وهي من عجائب الدنيا التي أظهرها الله في هذا الوقت على أيديهم،

تحير فيها الأذهان، ويجزم الناظر إليها بديهة أن ذلك من فعل الجان وأنه ليس في طوق الانسان» (1).
أما أحمد الكردودي في نفس القرن فيفسر في رحلته الإسبانيولية اكتشافه لاختراع الهاتف، الذي يسميه «السلك»، بتفسير يستعجب المرء من أين خطر على باله؛ حيث أنه جرب هذه الآلة العجيبة قبل العبور إلى إسبانيا خلال انتقاله إلى طنجة، مستقر القناصل وممثليات الأوروبيين، وانبهر بهذا «السلك» الذي أقامه هؤلاء الأوربيون في المدينة للتواصل مع دولهم. لكن الغريب والعجيب في رواية الكردودي أنه ربط هذا الاختراع بلعبة قصب يتداولها الأطفال في طنجة واعتقد أنهم أول من اعتمدوا مبدأ التحادث والتهاتف عن بعد، ويحكي أنه شاهد بنفسه هذه اللعبة وأدواتها وجربها:
«إن أول من أنشأه صبيان من أهل هذا الثغر (أي طنجة) كانوا يلعبون بجعبتين من قصب كل منهما مفتوحة الطرفين وقد ألصق على أحد الطرفين من كلتيهما جلد رقيق فيه خيط طويل ممتد بينهما متصل طرفاه بالجلد الملتصق بينهما، فيتكلم أحدهما بما شاء في جعبة القصب التي بيده والآخر جاعل طرف الجعبة المفتوح في أذنه فيسمع كلام مقابله. وقد شاهدتهم يلعبون بذلك وأخذت إحدى الجعبتين وجعلت طرفها في أذني وتكلم المقابل في القصبة التي بيده فسمعت قوله» (2).
ثم يخلص إلى أن الأوروبيين قد التفتوا إلى هذا النبوغ الصبياني المغربي وطوروه وفعلوا منهجهم التجريبي فيه، فيقول في استنتاج غريب مستغرب: «وحيث عاين النصارى ذلك واستحسنوه، اعتنوا بأمره وامتحنوه، فأنتج لهم هذا السلك الذي عظمت نتيجته، وبهرت حكمته» (3).

العلم النافع والعلم غير النافع

لكن أغلب الرحالة لم يكونوا يعبرون كثيراً عن طموح لبلوغ الرقي المادي للبلاد الأوروبية، بل كان الكثير يميل إلى اعتبار ذلك من سنن الله في كونه من تمكين الكفار من الدنيا وتخصيص الدار الآخرة للمؤمنين؛ فجاء تصورهم للعلم وفق منطق العلم النافع والعلم غير النافع من منظور أخروي كما عرف في عصور الانحطاط. ويُلَخص الطاهر الفاسي هذا المنظور ما ذهب إليه في رحلته إلى الديار الانجليزية. فقد توقف الطاهر الفاسي على أن تقدم الإنجليز ناتج عن تأملهم في أمور الحياة واستنباطهم لقوانينها حتى استخدموها لصالحهم، إذ يسجل:
«والحاصل أنهم اتبعوا أنفسهم أولا في إدراك المسائل النظريات، وكابدوا على تحصيلها حتى صارت عندهم ضروريات، ولا زالوا يستنبطون بعقولهم أشياء كثيرة» (4).
ومن المخترعات التي يوردها في هذا الباب، سفن البخار، حيث يذكر أنهم «أحدثوا البابور»، ويشرح كيف توصلوا إلى تحريك نواعيره بالبخار ويبين منطقهم التجريبي الاستنباطي، يورد حكاية طريفة عن اكتشاف هذا القانون الطبيعي فيذكر أن «سبب أحداثهم له (أي البابور)، أن صبيا كانت بيده ناعورة صغيرة من كاغيد فجعلها متصلة بجعب في فم بقرج على نار، وبعد اشتداد غليان الماء فيه، فجعلت تدور بقوة ذلك البخار فرآه رجل فتعجب واستنبط هذا البابور» (5).
ورغم توصله إلى آلية اشتغال العلم التجريبي الغربي، إلا أن الطاهر الفاسي اعتبر أن هذا العقل الذي يكتشف القوانين الطبيعية ويستخدمها في التطور والاستفادة منها في جعل الحياة متاحة للبشر، هو

عقل ظلامي ليس فيه نور. فهذا الفقيه الرحالة يميز بين عقل نوراني لا يلتفت إلى الحياة المادية الزائلة لينظر في الإيمانيات بحثا عن الجنة الدائمة، وآخر ظلامي مادي. وبالتالي لا نجد في رواية هذا السفر عن التقدم الأوربي دعوة لاقتفاء أثره؛ بل العكس هو الحاصل، أي تنفير المؤمنين من هذه الجنة الدنيوية التي تنتج عن العقل التجريبي الاستنباطي الظلماني الكافر، ودعوتهم إلى الركون إلى التأمل الغيبي الإيماني النوراني المؤمن. ويشرح السفير هذا المنطق كالتالي:

«لأن العقل على قسمين، ظلماني ونوراني، فالظلماني به يدركون هذه الأشياء الظلمانية، ويزيدهم ذلك توغلا في كفرهم، والنوراني يدرك به المؤمن المسائل المعنوية، كالإيمان بالله وبملائكته ورسله وكل ما يقرب من رضى الله، ومن هذا الباب وصفهم الله في غير ما آية بعدم العقل وعدم التفكر، وبعدم الفقه» (6).

جنة الكافر:

وهذا مما سخره الله للكفار من متع الدنيا. ففي باب تعليقه على التطور الأوربي وعلى امتلاكهم زمام أمور الحياة، يسرد الطاهر الفاسي الحديث المشهور: «الدنيا سجن المومن وجنة الكافر».. ويجمل قوة ما شاهده في فقرة:

«والحاصل، أنهم ــ دمرهم الله ــ يستعملون أشياء تدهش، سيما من رآها فجأة، وربما أختل مزاجه من ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، كيف تحيلوا على إصلاح دنياهم، حتى أدركوا منها مناهم، واستعملوا لذلك قوانين وضوابط، وفي كل ما يقربهم منها غوابط» (7).

لكن الغريب هو ما يستنتجه السفير من نجاح الأوربيين في تسيير أمور حياتهم بنجاح، فذلك التقدم لا يعني للسفير شيئا بل هو دليل على تفاهة الحياة الدنيا، ما دام أن الله قد وهب أمرها للكافر:

«وفيه إشارة إلى أن طيباتهم عجلت لهم، وذلك نصيبهم وحظهم، وفيه إشارة أيضاً إلى أن الدنيا لاتزن عند الله جناح بعوضة، قال عليه الصلاة والسلام: «لو كانت الدنيا تساوي عند الله جناح بعوضة، ما سقى الكافر منها جرعة ماء» (8).

علمهم وجهلنا

لكن رحالة القرن العشرين زهدوا في هذا التقسيم التقليدي، وأظهروا تطوراً وتحرراً كبيراً في النظر إلى الأمور، فمالوا إلى تصنيف آخر يقابل بين علم الغير وجهل الذات. فنجد الحجوي في رحلته الأندلسية الفيشية يعتبر المغرب أجهل الأمم بعد الجزائر حيث يقول: «والإسلام أزهد الأمم في علومه في الوقت الحاضر. والجزائر أحط الأمم في ذلك، والمغرب تابع لها في سيرها، ساقط في المهواة التي سقطت فيها» (9). ويؤكد الحجوي في نصوصه على أن تطور الدول الأوربية إنما راجع إلى العلم والتعليم حيث غلب على فكره دعوته إلى تخليص المغرب من التخلف بدعوة سلطات الحماية إلى الاستثمار في المدارس. ففي رحلته الأوروبية، يحدثنا عن حلول الباخرة التي كان عليها المرور عبر قناة في ناحية بوردو، ولأن المرور بها غير مأمون فقد اعتمدوا قارباً صغيراً يقوم بدور المرشد للباخرة الكبيرة، ليصف ذلك مستخلصاً أن القيادة عندهم أساسها العلم لا غيره: « فصار (المركب) الصغير إماما والكبير مأموما لما عند الصغير من زيادة العلم، فعلمنا أن الرياسة ليست بكبر السن ولا بعظمة الجثة، وإنما يستحقها من له مزيد علم

ومعرفة» (10).

ويسجل أن فرنسا تقدمت لأنها أسندت أمورها لأهل العلم، قائلا في باب وصف أدب الفرنسيين أنه يزداد عند كبار القوم منهم، وهم أهل علم:

«فتجد شيخ المدينة مثلاً أزيد أدباً ولطفاً ممن تحته في الرتبة إذ لا يرشح للمناصب الكبار عندهم إلا الكبار، وليس المراد الكبار الجثة أو العمامة، أو، أو، بل الكبار قلباً وعلماً وخلقاً» (11).

أما أساس التقدم فأوجزه في التعليم وتعميمه، وجعل التخلف والحضيض من نتائج الأمية، ويذكر المغرب في هذا الباب:

«وأساس ذلك كله العلم، فالتعلم عندهم إجباري على الرجال والنساء.. ولذلك تجد قدرا من العلم اشترك فيه الذكر والأنثى والغني والفقير. بذلك القدر ارتقى مجموع الأمة من الحضيض الذي وقع في مجموع الأمم غير المتمدنة التي لا يعرف غالب أفرادها كتابة ولا أدباً ولا حساباً، ولا، ولا .. كأهل المغرب الأقصى مثلاً» (12).

أما الفقيه أحمد الرهوني وزير العدلية في الحكومة الخليفية الذي له رحلتان إلى إسبانيا فيمضي في نفس اتجاه الحجوي، حيث ينتفي عنده الفرق بين علم مسلم نافع وعلم كافر، جاعلا من العلم هبة ربانية للإنسان.. حيث يخلص من مشاهداته للتطور العلمي في إسبانيا خلال المعرض الدولي لاشبيليا إلى أن المخترعات: «تذكر الإنسان بقدرة الله العظيمة التي أمد به هذا الحيوان الضعيف البدن العظيم العقل وان هذا الحيوان البشري قد بلغ من الرقي مبلغا عظيما يدل دلالة قطعية على عظمة خالقه وقدرته في إبداعه لهذا الحيوان الذي ما كان أسلافه يحلمون بأن فرعهم سيؤول إلى هذه المقدرة الكبيرة» (13).

أما رحلته الثانية إلى الحج التي يروي بدايتها وانتقال الوفد باعتباره ممثلا للدولة الحامية الإسبانية إلى أسبانيا للقاء الرسمين هناك. وسيكون هذا الانتقال بالطائرة التي تعجب منها ونظر إليها كمنتج للعلم الحقيقي. ويقول في هذا الباب: «هنا أقف وقفة الحائر وأنتهز فرصة التأمل إذ علمت أنا ما ركبنا الطيارة وإنما ركبنا العلم، إذ العلم هو الذي صنع الطيارة وسيرها في الهواء» (14)

ويستدرك هذا الوزير الفقيه بعدها بسؤال لتوضيح ما يقصده بالعلم رفعا لكل لبس:

«ما هو العلم؟ هل هو الفقه أو النحو أو الحديث، لا لا، هو الهندسة والكيمياء لا غير؛ عجبا يا ابن آدم سمعت قوله تتعالي «ويخلق ما لا تعلمون فصرت تزاحم تتأمل في عموم ولم تقنع بعربات، بل صرت تزاحم الطيور في الهواء والحيتان في البحر» (15) وليدعوا بني وطنه -على غرار الحجوي- إلى الخوض في هذا البحر الذي تأخروا فيه: «فهذا العلم قد عم كل العالم الأرضي ولم يبق منه إلا نحن المغاربة... فلنتعلم كما تعلموا ولنصنع كما صنعوا، وليس الأمل في شيوخنا ولا في كهولنا، إنما الأمل كل الأمل في الشبان النجباء الذي نبذوا الجلوس، وساحوا في أرض الله يبتغون العلم ليرقوا بلادهم ليخرجوها من ظلمات الجهل إلى نور العلم» (16).

ومهما قلنا عن الرحالة السابقين، فإن الاستثناءات لا تنعدم، وأكثرها إثارة للدهشة الرحالة بنسيعد السلاوي الذي انتقل إلى فرنسا في النصف الثاني من القرن 19 إذ يقدم لنا وجهاً سابقاً لزمانه. جعل بن سعيد السلاوي من يوميات رحلته إلى فرنسا مناسبة ليذكر السلطان بدور بعثة طلبة للتعلم في البلاد الأوربية

ويشدد على ضرورة «تغريب نجباء بأراضي الإفرنج بقصد علم الصنائع والحرف واللسان وعلم البحر والعسكر والطب والتاريخ والسلاح» (17) ويورد مثال مصر مع نهضة محمد علي باشا: «ألا ترى أن أرض مصر.. بعد تولية الباشة محمد علي أخذ في تمدنها، وجلب ارباب الصنائع والعلوم من بلاد الإفرنج، وبعث أناسا من رعيته نجباء نحو الحواضر لباريز وللوندريز (لندن)، وكذلك جعل مدارس التعليم، أرسل على معلمين من بر الإفرنج وجعلهم في تلك المدارس.. وصار كلما سمع بصنعة جديدة ظهرت ببلاد الإفرنج إلا طلب صاحبها وأكرهه، وعلم تلك الصنعة أناساً من دولته. ومن ذلك الوقت وهي تزيد في الترقي» (18).
إن لقاء الرحالين المغاربة إلى الدول الأوربية خلال القرون الحديثة جعلهم يلتقون بمجتمعات تملك من آليات العلم الحديث ما يثير ردود أفعال متشنجة تجاه الذات والآخر؛ فجاءت مواقفهم في البداية مستخفة بالتطور باعتباره مرتبطا بالحياة الزائلة ومنتصرة لعلم تقليدي ديني شرعي باعتبار علم ينفع الإنسان في دار البقاء. لم يكن الموقف هذا هو القاعدة لكنه كان حاضر بقوة قبل القرن العشرين. خلال هذا القرن، وحتى قبله بقليل، ظهرت أصوات رحلية جريئة معتبرة العلم غير النافع هو العلم الحقيقي، وغيره هو الجهل الذي يجب الخروج من ظلماته إلى النور.

الهوامــش :

1 ـ دريس العمراوي، تحفة الملك العزيز بمملكة باريز، تقديم زكي مبارك، مؤسسة للتغليف والطباعة للشمال، طنجة 1989 .
2 ـ الكردودي أبو العباس أحمد بن محمد، التحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الاصبنيولية، مطبوعات القصر الملكي، الرباط ،1963
3 ـ نفسه.
4 ـ محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، تحقيق وتعليق محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، فاس 1967 .
5 ـ نفسه.
6 ـ نفسه.
7 ـ نفسه.
8 ـ نفسه.
9 ـ محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الفيشية الأندلسية، مخطوط رقم ح.126 (حقق الاستاذ عبد النبي ذاكر جزئيا هذه الرحلة ضمن مجلة دراسات- منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، ع7. 1995؛ لكن الفقرة المستشهد بها هنا تضمنت خطأ يقلب المعنى قلباً، فوجبت الاحالة إلى المخطوط الأصل للوقوف على العبارة الصحيحة)
10 ـ محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الرحلة الأوروبية، تحقيق: سعيد الفاضلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر السلسلة، 2003
11 ـ نفسه.
12 ـ نفسه.
13 ـ أحمد الرهوني، الراحة الانسانية في الرحلة الاسبانية او الحلة السندسية في الرحلة الاسبانية، نشر بجريدة الاصلاح عام 1930 .
14 ـ أحمد الرهوني، الرحلة المكية، ، تطوان، 1941
15 ـ نفسه.
16 ـ نفسه.
17 ـ يوميات رحلة بن سعيد السلاوي إلى فرنسا، ضمن مؤلف التعريف ببني سعيد السلاويين: إعداد مصطفى بوشعراء، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ج 1/17 – 1991
18 ـ نفسه.

a f k a r

دراسات

سؤال النهضة مقاربة لإشكالية التجديد والتغير والاجتهاد

أحمد بابانا العلوي *alakade2005@gmail.com*// باحث في الفكر الإسلامي

إن فهم إشكالية التقدم والتطور، لدى الشعوب العربية والإسلامية، تتطلب، دراسة، واستكشاف، الجذور الفكرية، لأسس التقدم، ولحركة النهضة في العالم الإسلامي.
كما يقتضي البحث في الإطار المرجعي والرؤية التي ارتكز عليها البناء الفكري لدعوة الإصلاح والتجديد عند رواد الإصلاح الذين شعروا بضرورة، بث الوعي، واستنهاض الهمم، وتنوير العقول، فأخذوا يفكرون في الأسباب، التي أوجدت هذا التقهقر الحضاري في العالم الإسلامي.
ولا إنكار في أن العالم الإسلامي شهد منذ قرنين. حركة قوية ومخاضا عظيما، شمل الأمور المادية، والمعنوية. مع أن هذه الحركة أحدثت رجة عميقة في كيان الأمة الإسلامية إلا أنها لم تخرج المسلمين من حالة التخلف الحضاري السمة العامة لهم، في المشارق والمغارب.
ومن هنا فإن السؤال الذي يفرض نفسه على الباحث يتعلق بالبحث في أسباب التأخر، والانحطاط، وشروط التجديد والنهوض.
يرى «جوليان هكسلي» في كتابه (الإنسان ومستقبله)، بأن الإنسان في المرحلة النفسية والاجتماعية، يتميز بتنظيم، متنوع ومتجدد. أدى إلى التطور الفكري التصوري، ونشوء اللغة الرمزية، وتراكم التجربة المعرفية، ونقلها بواسطة التقاليد، وعملية التطور، في هذه المرحلة هي في الغالب عملية ثقافية تتجلى في تنوع المجتمعات، وتنوع أدواتها العقلية، كالفلسفات والشرائع، والنظم الاجتماعية.
وإذا نظرنا إلى السياق التاريخي، سوف نكتشف، أن كل تقدم تحقق بفضل معرفة جديدة أو تنظيماً جديداً للمعرفة على شكل أفكار. وهكذا نشأت الزراعة، والرياضيات، والملاحة البحرية والمنهجية العلمية، بفضل نمو المعرفة وتنظيمها تنظيما أفضل. فتحقيق التقدم رهين إذن بانتقال المعارف الجديدة، والأفكار الجديدة التي يقوم عليها التقدم (1).
ضمن هذا المنظور يمكن للعالم الإسلامي، النهوض والرقي واللحاق بالأمم المتقدمة، إذا أراد ذلك، المسلمون، ووطنوا أنفسهم عليه، ولا يزيدهم الإسلام إلا بصيرة فيه، وعزما، ولن يجدوا لأنفسهم حافزا، على العلم، والفن، خيرا من القرآن (2).
لقد قام عدة مفكرين في القرنين التاسع عشر والعشرين بطرح وصياغة العديد من التصورات والبرامج، للخروج من حالة الانحطاط، والجمود، ولتحقيق النهوض والمشاركة في صنع الحضارة، وقد ركزت دعوة الشيخ محمد عبده (ت 1905) على النهوض الثقافي وإصلاح علوم الدين، والتربية والتعليم والوعي الإسلامي العام، وبالتالي فإن الوعي الثقافي صار بمثابة شرط للنهوض والتحرر.

إن المشكلة، في جوهرها، كما يرى «مالك بن نبي» مشكلة حضارية، ولا يمكن لشعب أن يفهم، أو يحل مشكلته، ما لم، يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق، في فهم العوامل التي تبنى عليها الحضارات أو تهدمها (3).

ولكي نتوصل إلى التركيب الضروري كحل للمشكلة الإسلامية يجب، أن يتوفر لدينا، مؤثر الدين، الذي يغير النفس الإسلامية (4)، فالدين عامل مؤثر في كل زمان ومكان،، يسهم في بناء الحضارات وتشكلها. وشحن الإنسان بالطاقة، النفسية ويوجهه لاستشراف المستقبل، ولا يتأتى ذلك إلا بتجاوز العوائق التي تكبل الإرادات وتحبس حركة المجتمع. فلابد إذن من فكر جديد يحرر قوى الإنسان الحية ويطلق قدراته لكي ينخرط في عملية التطور المتسارعة.

المجتمعات البشرية تشهد انقلاباً خطيراً يشمل كل مناحي الحياة ويعيد تشكيلها في قوالب جديدة. والمجتمعات الإسلامية ليست بمعزل عن هذا التطور الهائل الذي لا يقف عند أي حد، وهنا يطرح السؤال عن مدى ملاءمة تعاليم الإسلام مع هذا التطور المهول، كما أن إن الحياة الإسلامية حسب رأي «محمد أسد» (1900، 1992) (L. Weiss) تظهر بعيدة جداً عن الإمكانيات المثلى التي تقدمها التعاليم الإسلامية، من ذلك مثلاً أن كل ما كان في الإسلام تقدما وحيوية أصبح بين المسلمين اليوم تراخيا وركودا، وكل ما كان كرماً وإيثاراً أصح بين المسلمين أنانية وحب للدعة والاسترخاء. ويضيف الذي حيرني كان ذلك التباعد بين الماضي والحاضر.

لقد تحققت أن ثمة سبباً واحداً فقط للانحلال الاجتماعي والثقافي بين المسلمين، ذلك السبب يرجع إلى الحقيقة الدالة على أن المسلمين أخذوا يبتعدون عن روح التعاليم الإسلامية، فنتج عن ذلك أن الإسلام أصبح جسد بلا روح. إن قوة المجتمع الإسلامي بنيت على المبادئ والتعاليم التي جاء بها الدين، وضعف المسلمين يعود إلى تخليهم عن هذه المبادئ.

لقد ناقشت هذه المشكلة مع العديد من المفكرين المسلمين في البلاد الإسلامية، فأشفقت على الإسلام من إهمال المسلمين. ويقول إن ميلي المنطقي إلى الإسلام جعلني أعتنق الإسلام سنة 1926. ومنذ ذلك الحين والسؤال يطرح علي: لماذا اعتنقت الإسلام؛ وما الذي جذبك منه خاصة؟

أعترف أنني لا أملك جواباً شافياً، ولا أستطيع اليوم أن أقول أي النواحي، قد استهوتني أكثر من غيرها فالإسلام على ما يبدو لي بناء تام الصنعة وكل جزء من أجزائه، قد صيغت ليتمم بعضها بعضاً ويشد بعضها بعضاً، فنتج عن ذلك إئتلاف متزن مرصوص، ولعل هذا الشعور بأن جميع ما في الإسلام من تعاليم، وفرائض «قد وضعت مواضعها» هو الذي كان له أقوى الأثر في نفسي». إن الإسلام من الناحية الروحية والاجتماعية ما يزال رغم جميع العقبات التي خلقها تأخر المسلمين، أعظم قوة ناهضة بالهمم عرفها البشر، جعلت من الإسلام في الماضي عظيما بنظامه الاجتماعي ورقيه الثقافي (5).

لا مراء بأن التحديات الحضارية التي تواجه الإسلام والمسلمين تتطلب منا ضرورة الاهتمام بمفهوم تجديد الفكر الديني، وما يثيره من تساؤلات وقضايا وإشكالات تفرضها التطورات الحضارية المتسارعة في العصر الحديث، ومن نتائج هذا التطور الاعتماد المتبادل في جميع مناحي الحياة (الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية) وليس بإمكان أي شعب أن يكون بمعزل عن التطورات العالمية والتأثر بها سواء

في مجال الفكر والثقافة أو في مجال الاقتصاد والسياسة. فلا مناص، من استشراف العصر، وسبر أغواره، واستيعاب ما يقدمه، من أفكار ومنتوجات، حيوية، تسهم في تطوير مناحي الحياة المعنوية والمادية.

لقد كان من نتائج الصدمة، مع الغرب الحديث، أن دفع برجال الفكر إلى البحث الدؤوب عن مخرج، من هذا الوضع المتأزم، واللحاق بركاب العصر، وإثبات الذات فيه ونشدان الهوية، والمساهمة بنصيب في آفاق التقدم المتسارع (6).

فرسالة التجديد، تنشد الشمول لكي يستوعب مظاهر الحياة كلها على اختلافها، كما ينصب التجديد على العادات، والتقاليد، ويشمل الأنظمة، والقوانين، والفكر، واللغة.، ويربط بين الفكر والعمل بالحوار الدائم، بين الماضي والحاضر، لكي يتفاعلا، ويتلاقحا فيثمرا النتائج التي تلاءم متطلبات المستقبل. فلا تجديد إلا بإبطال سلطان التقليد، الذي يقتل روح الإبداع والاجتهاد، ويشل حركة التقدم والتطور.

جاء القرآن فنهج بالدين منهجاً، لم يكن عليه ما سبقه، من الكتب المقدسة، منهجا خاطب العقل، واستنهض الفكر وفسح للناظرين مجالا للتمعن في نظام الكون، والتفكر في المخلوقات، وما تنطوي عليه من أسرار.

نهج القرآن نهجاً جديداً في التفكير قام المجدد بتأصيله بقصد جعل الحضارة الإسلامية في موقع ثقافي محوري. والنتيجة المنطقية لهذا تأكيد ضرورة التجديد، ورفض الجمود، فالتجديد ضرورة حيوية تستجيب لحركة التطور والتقدم (7)، فالتجديد هو إعادة تفسير الثرات طبقا لحاجات العصر فالأصالة أساس المعاصرة، والغاية تطوير الواقع وحل مشاكله، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغالقه التي تمنع أي محاولة لتطويره (8)، وهكذا تبلورت فكرة التجديد من خلال انشغال المفكرين بقضية التطور والتقدم.

إن مفهوم التقدم هو مفهوم اجتماعي تاريخي له صلة وثيقة بالتطور الاجتماعي وهو مرتبط بمفهوم التطور ومفهوم التغيير، فمفهوم التقدم مفهوم معياري أخلاقي أما مفهومي التطور والتغير، يبدوان مفهومين موضوعيين يصوران حركة الواقع كما هو في أحواله المختلفة الطبيعية أو الاجتماعية أو الثقافية» (9)

فمفهوم التقدم عند المفكرين العرب المحدثين مقابل لكلمة Progrès الفرنسية المأخوذة من الأصل اللاتيني (Progréssus) بمعنى القيام بفعل الحركة إلى الأمام ويتضمن المعنى كذلك الانتشار والتوسع والنماء، والازدهار، والارتقاء، والتطور. الخ

لم يأخذ «المفهوم» عند مفكري الإسلام بالمضمون الفلسفي بمصطلح «التقدم» المنصوص عليه، في الفلسفات الغربية الحديثة، وإلا صح أن ما عنوه بالتقدم، إنما يسري على مفهوم «النهضة» وقد اختار جميع الدارسين للفكر العربي الحديث «مصطلح النهضة» ووسموا به مجمل الإنتاج الفكري في القرنين التاسع عشر والعشرين (10).

فالتقدم هو نقيض التقهقر والنكوص، والركود والتقليد، ففكرة التقدم تعني إصلاح ما فسد نتيجة لحالة الانحطاط والجمود التي رانت على العالم الإسلامي لعصور متطاولة.

لقد انصب اهتمام قادة الفكر الإصلاحي على اكتشاف أسس التقدم للعبور إلى «النهضة»، فكانت

الدعوة إلى إحياء (تراث الإسلام) عقيدة وشريعة، وفهمه فهماً مستمداً من واقع العصر المتغير جداً عن واقع العصر الوسيط. وذهب دعاة التيار الإصلاحي إلى ضرورة بحث التراث الفلسفي، والكلامي والفقهي وتمحيصه و دراسته وفهمه كمعبر الى التجديد والنهضة.

وأصبح النظر إلى التراث يكتسب مضموناً تقدمياً، لا ينفصل عن التطور في مستوى المعارف العلمية لدى الباحثين العرب، واطلاعهم على المناهج الحديثة (11).

وقد كان هاجس الارتباط بالواقع الحضاري مهيمنا على فكر العديد من المفكرين والعلماء مما دفعهم إلى البحث عن منهجية جديدة عميقة الأصول وغزيرة المضمون ومتعددة العناصر (12).

إن للمسألة بالتأكيد وجوهها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولكن هذه الوجوه، لا تحول دون طرح المسألة على الصعيد الفكري والروحي، والأخلاقي، والديني، فضلا عن العوامل الغربية التي تسهم في تكييفها. نتيجة تفاعل الإسلام مع المؤثرات الخارجية وتمازجه مع الحضارات الأخرى.

ومسألة التمازج ليست وقفا على الإسلام، فقد عرفته أوروبا ومرت بالتالي بصعوبات جمة من نفس النوع، سواء في عصر النهضة، والإصلاح أو في عصر التنوير، أو عصر الاكتشافات الكبرى (13).

فقد عرف الإسلام على الدوام منذ ظهوره تيارات فكرية جديدة ومذهبية متنوعة، وتسعى حركات التجديد إلى التوفيق بين المنجزات العلمية وروح الإسلام ومقاصد شريعته وقيمه ومثله السامية.

ومن مزايا القرآن الكريم التنويه بالعقل، والتعويل عليه في أمر العقيدة، وأمر التبعية، والتكليف، والتنبيه إلى وجوب العمل به، والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة، ولا مقتضبة، في سياق الآية، بل تأتي في كل موضع، من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ، والدلالة، في كل معرض من معارض الأمر، والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله، وقبول الحجر عليه.

ويشير القرآن إلى مجمل معاني العقل التي تشمل وظائف الإنسانية العقلية، على اختلاف أعمالها، وخصائصها،. وهي كثيرة، ولكن يمكن إجمالها جميعاً، مما يمكن أن يحيط به العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل المفكر الذي يتولى الموازنة والحكم على المعاني والأشياء. ومن خصائص العقل «الرشيد» وهو مقابل لتمام التكوين في العاقل الرشيد، ووظيفة الرشيد، فوق وظيفة العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، لأنها استيفاء لجميع هذه الوظائف، وفريضة التفكير في القرآن الكريم تشمل العقل الإنساني بكل ما احتواه من وظائف بجميع خصائصها ومدلولاتها (14)، ومن شروط العالم المجتهد عند الإمام الغزالي أن يحيط بعلم النظر وبحسن إيراد البرهان، وإجراء القياس.

ويقول في كتاب الميزان، بأن من لم يشك، لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر وما لم يبصر بقي في عمى والضلال. وهكذا يكون الاجتهاد تقديرا للحاجة الماسة إلى حدوث تغيير يوجبه التطور. وتجديد يفهم به الإسلام، فهما حيا يتخلص من كل ما يعوض، البقاء للخطر، وعلى هذا الفهم الجديد، تم تقرير أصوله، وأسسه، درساً وتعليماً وتدويناً (15)، مضيفاً أن فكرة التجديد في الإسلام تعود إلى عصور مبكرة، فإنها في كل حال تقرير تسنده سنن الاجتماع الإنساني. إنها تهيء للإسلام الفرصة الكافية لمسايرة تطور الحياة والاستجابة لجديدها استجابة متواتية، يتحقق بها ما أراده الإسلام من خلود يمتد على كل زمان

(16)، وقد ذهب القدماء يعدون على رأس كل مائة سنة مجدد، في الدين وفي السياسة، وقرروا بأن المجدد يظهر عند الاضطراب والأزمات، سنة، وأصل ثابت، توجب على الراعين، في الجماعة علماء أو مشتغلين بالسياسة أن يقوموا بواجب التجديد (17).

فالتجديد إذن عمل تحتاجه الأمة، يقوم به عارف بالحياة عميق الاتصال بها، ويكون التجديد، حركة دائمة، متصلة، ما قام فيها من يحمي الحياة، من الانحراف، ويجهر بالحق ويصون المجتمع من الانتكاس، وشيوع الفساد فيه، ويحتاج التجديد أيضا إلى خبرة ومعرفة بالسنن الاجتماعية، بحيث يرتبط التجديد بالاجتهاد والابتكار.

فالتجديد الذي هو التطوير، ليس إعادة القديم، وإنما هو اهتداء إلى الجديد، فالتطور لا يفهم من إحياء، من أندرس كما يقول القدماء في معنى التجديد، يبدو أن التجديد عند القدماء، ليس إلا حماية للدين بالصورة الأولى التي أدي بها، دون تدخل فهم جديد يمكن أن بعد مسايرة لتغير الحياة الذي هو معنى تطورها، ومن هنا جاءت المفاضلة بين المجددين عند القدماء، فقد يفضل البعض من دافع عن العقيدة الإسلامية ودفع خطر الملحدين عنها، في حين يفضل آخرون من ناضل عن الأحكام الشرعية العملية التي هي الفقه. إن هذا التفضيل لأحد الجانبين أو اللونين من عمل المجددين يدل على أنه قد حدث في أحد الميدانين، شيئا في حيوية المادة، دفع عنها خطر الاعتراض، والانتقاد (18).

نجد مثل ذلك عند المجددين، في أصول الفقه، حيث ابتكروا وسائل عقلية منطقية، وفلسفية، جعلت علم أصول الفقه، مما يحسب من التفكير الفلسفي، أثرت في مباحث المنطق الحديث، من هنا كان عمل أصول الدين الاعتقادية وعمل أصول الأحكام الفقهية، عملا، لا يخلو من التطور بالعقيدة على التقدم ومتابعة سير الحياة وتطورها (19)، وفي معنى تطور العقيدة، يضربون مثلا بالإمام الشافعي (150، 204هـ) الذي أعاد كتابة كتابه «الرسالة» الذي يمثل نمطا جديدا من التأليف الديني، وطرازاً متميزاً في المنهج العلمي، وقد اعتبر الشافعي بهذا الكتاب واضعا للأسس الأولى لعلم أصول الفقه (20).

وقد أعاد الشافعي إملاء كتاب الرسالة في مصر على تلميذه الربيع بن سليمان بصيغة جديدة تختلف عن الأولى، فاعتبر ذلك تجديدا في مذهبه بما أدخله من تعديلات على كتابه «الرسالة» الأمر الذي يوضح أن مذهبي الشافعي (في العراق ومصر) يُمثلان تغيراً فكراً. وقد وجد الاختلاف، في المذاهب الفقهية الأخرى، والاختلاف والتغيير في الفكر والرأي والانتقال من حال إلى حال تحت تأثير عوامل مادية ومعنوية، إنما هو بفعل ناموس التطور الذي صار ثابتا في حساب العلم (21).

إن الإسلام نظام يحمل أسسا للتطور تهيئه، لذلك، وتعده لتحقيقه، في يسر، ودون مصادمة، فهو دعوة عالمية تخاطب الناس، كافة، فلابد أن يكون قادرا على مواجهة التطورات بصورها، المتعددة، وعلى العلماء أن يجتهدوا ويجدوا الحلول للحاجات الماسة والضرورية، الناتجة عن حدوث تغير يوجبه التطور، ويحس الناس بأثره على النصوص، وكشفه عن حاجة تلك النصوص إلى توسيع يمدها بحيوية، تجعلها أصلح للبقاء الذي نودي به لها، لان التجديد لا يكون مع منطق الحياة، والواقع إلا تطوراً (22).

فالدين اذن لازمة من لوازم الجماعات البشرية لأنه يتعلق بمعنى الحياة، وحسب العقيدة الصالحة من صلاح أنها تنهض بالعقل، والقريحة، ولا تحول بين معتقديها، وبين التقدم في الحضارة، وأطوار الاجتماع

(23)، وإن ما يسند التطور الديني ما قام به أبو الحس الأشعري شيخ أهل السنة وأمام المتكلمين، الذي شغل في الميدان الاعتقادي حيزا ضخما، حيث أخذ موقفا وسطا بين المذاهب الفقهية. كما أقر التسامح وحرية العقيدة وسلامة الفهم لأمور الدين، وإن أجدى ما قدم المجددون للحياة الدينية فهم الدين على أنه إصلاح للحياة لا طقوس، ولا أشكال.

وما قدموه من استشراف لمبادئ وأسس علمية وتعليمية وخلقية، يحتاجها المنتسبون للدين والمشغلون بحكمه وتعلمه لكي يكون لهم مكان معترف به. فمن أدرك أن لذة العلم في العلم، ومكافأة العلم في العلم نفسه، وأمن بهذه العقيدة صادقاً، فقد صار هذا المجتمع في منزلة من الرقي يضمن فيها للعلم أقوى تأييد. ولو قدرنا أهمية ارتباط التجديد بالاجتهاد، لأدركنا حقيقة ما تدفع به فكرة التجديد للحياة العقلية، والعلمية، إذ تعينها على التحرير والترقي (24).

فربط التجديد بالاجتهاد، يعني أن نشاط الفكر الاجتماعي والديني يتجلى في الانصراف إلى الفهم الحر الملائم لكل جديد من خفايا الكون تعرفه الحياة. فالقرآن الكريم، لا يتوقف عند التفاصيل والبيانات الجزئية، واقتصاره في تنظيم الحياة العملية، بالعبادات، وغيرها، بعد تسيير الحياة الاعتقادية على الأمور الكلية، والأصول العامة الشاملة ثم تلتمس التفاصيل بعد ذلك من مصادرها المختلفة مع كتاب الدعوة الأصلي، فترى في هذا التفصيل والتماسه مجالا تؤثر فيه الحياة بتنوعها وتدرجها من كل ما تعمل فيه سنة التطور (25).

والناظر في «أسس التطور في الإسلام» سوف يجد أن أهم مرتكزاته هو «الاجتهاد»، فالاجتهاد كان أساس الرؤية الإسلامية لمواجهة التغيرات المتسارعة، ويعتبر علم أصول الفقه الإطار المعرفي لعملية استنباط وابتكار الحلول للمشكلات العارضة في العصور المتطاولة، مسايرة للتجديد والتطوير.

وتعتبر نظرية «المُصْلِح القرني» التي سبق أن المعنا إليها من أسّس التطور التي أصل لها علماء الإسلام، وتستهدف أمرين وضع حد للشعور بالتقهقر المستمر، وفسح المجال للتطلع إلى الإصلاح الاجتماعي، والديني، والسياسي. فالمفهوم يندرج ضمن المشروع العلمي والعملي الذي وضعت أسُسه حركة الإصلاح وذلك منذ انطلاقها مع المعتزلة، والأشاعرة ممثلين لحركة إحياء قوية في الإسلام كافحت حركة الجمود، والتقليد (26).

إن حركة التجديد في الإسلام تستند في قيامها إلى حديث نبوي وعد فيه بقيام جماعة من أهل الفقه الذين يجددون للأمة دينها ويصلحون ما فسد، لأن الدين مستقر السكينة، وملجأ الطمأنينة، وبه تخضع النفوس إلى أحكام السنن العامة في الكون، قد يعرض له من العلل ما يعرض لغيره، من القوى، وعلى الدعاة إليه المعروفين بأنهم حفظته ورعاة أحكامه، أن يهتدوا به، ويرجعوا إلى أصوله الظاهرة الأولى، ويضعوا عنه أوزار البدع، فترجع له قوته وتظهر للأعمى حكمته (27)، مما يضمن دوام الإسلام وعقيدته، والمجددون الموعود بهم، لا يقدرون على أكثر من بذر البذور الصالحة التي لا توتي ثمارها، إلا بعد أن تستعد الأمة بمجموعها، لتغيير ما فيها. وتعدد العوامل لابد أن يؤثر على المجهود الخاص والإصلاح لا يتم، إلا بعد، أن يجتاز المجتمع، طوراً من الفساد يشعر معه بضرورة إزالته، (28) بحيث تسود تلك الحالة التي وصفها ابن خلدون بقوله: «وكأنما نادى لسان الكون، في العالم بالخمول والانقباض فبادرت

بالإجابة، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة وعالم محدث» (29).
يحتاج الناس حينئذ إلى إعادة بناء أو القيام بعملية تجديد شاملة، يقول أرسطو كان على هؤلاء البشر الجدد أن يعيدوا بناء الحضارة، وكان عليهم أن يكتشفوا من جديد الوسائل والطرق، الضرورية للعيش. وأن يخترعوا مرة أخرى الفنون والصناعات التي تجعل الحياة، ميسورة ومحبوبة. كما أن عليهم أن يتجهوا بأنظارهم إلى نظام المدينة ليسنوا القوانين وينظموا الروابط لجمع شمل الناس فيها وضم أجزائها بعضها إلى بعض» (30) إن هذا يعني أن حركة الإصلاح عبر العصور أسهمت في إعادة تشكيل النظم الاجتماعية والقيم الشعورية والاعتقادية للجماعات البشرية.
ويرى بعض علماء الاجتماع الديني، بأن التطور الواقع في الديانات، قد يشمل حتى أسس العقيدة وشعائرها، وتعقيباً على هذا، فإن الإسلام عقيدة إنسانية تقيم للمسلم أصولا ثابتة يهتدي بها، وفروعا يجوز الاجتهاد فيها تدع له الحرية في اختيار التفاصيل الموقوتة على حسب الأزمنة والمصالح والشعوب وعلاقات الأمم والحكومات. ولا يعاب الإسلام بذلك لأن الشرط الأول من شروط الدين الذي ينبغي له قبل كل شيء، أن يتكفل للمؤمن باستقرار اليقين وبالطمأنينة الروحية، في مواجهة الأطوار والتقلبات، ومنها زعازع التناقض بين النظم الاقتصادية واضطراب المصالح مع تجدد الطبقات وتبدل العلاقات.
فالدين الذي يضطر المؤمن إلى تغييره مع كل نظام يطرأ على المجتمع أو على العالم من حوله، إنما هو زي من الأزياء العارضة، وليس بالدعامة الروحية، التي تكفل للإنسان فضيلة الثبات أمام الطوارئ (31)، لأن المقصود بتطور العقائد، إنما في طرق الفهم لهذه العقائد الفهم الصحيح، والإدراك السليم. وما الدين إلا علم يهتدى به، ومن نافل القول أن لكل علم منهجية، أو «أنموذج للنظر» (Paradigme) . يمكن من تجديد النظر إلى القضايا الملحة، بمعنى الكشف عن حقيقتها ومضامينها.
فالنظر عبارة عن مفهوم يدل على طلب معرفة الشيء من طريقه أو من طريق غيره، وعلى الإجمال فإن النظر في النص التراثي هو عبارة عن طلب معرفته، بطريقه أو بطريق آخر، غير مستمدة بالضرورة من التراث، ولكنها لا تخالف مقتضياته الجوهرية (32).
وما يمكن استخلاصه من منهجية تجديد النظر في الشيء، بمعنى، إعادة النظر فيه، من غير تكرار (أي تقليبه). فكل «تقليب» هو تغيير لوضع سابق. قد يصل إلى وضع أوله آخره، وظاهره باطنه فينزل الوضع الجديد منزلة الوضع «المقلوب» و»المنقلب» بالنسبة للوضع السابق، بمعنى أن التقليب، قد يبلغ النهاية، في التغيير، فيكون «انقلاباً»، ومقتضى التقليب أمران أساسيان:
1 ـ يكون لداع يدعو إليه.
2 ـ ويكون تغييراً يتوسل بأسباب محددة.
ويتبين من حقيقة تجديد النظر في النص التراثي أنها تختلف، عن حقيقة تجديد التراث، والفارق بين الأمرين، فتجديد التراث يدخل فيما يمكن، أن نسميه بـ»علم التراث» أو «فقه التراث» إذ موضوعه التراث عينه، وقد يثمر تحديثاً وعقلنة له، كما يثمرا استخلاصا أو انتفاء، بينما تجديد النظر في التراث يدخل فيما يمكن أن نسميه «علم النظر في التراث» أو «فقه النظر في التراث» إذ موضوعه ليس التراث نفسه إنما مختلف الأنظار والنظريات التي اتخذت، التراث موضوعا لها، فيثمر تقويما لهذه الأنظار

والنظريات، إن تصويبا أو تخطئة، وإن تصحيحاً أو تنقيحاً (33).

وفي نفس السياق نجد من يدعو إلى تبني النموذج الغربي، بوصفه النموذج الذي يفرض نفسه، كصيغة حضارية مقابل مواقف سلفية، تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي أو على الأقل الإرتكاز عليه، لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل (34)، يقدم حلولا مبتكرة لمستجدات العصر، تدعو إلى الأخذ بـ»أحسن، ما في النموذجين معاً، والتوفيق بينهما في صبغة واحدة، تتوفر لها الأصالة، والمعاصرة معاً (35).

لقد فرض النموذج الغربي كنموذج حضاري «عالمي» جديد، يقوم على جملة من المقومات، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بالحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

المشكل الذي تواجهه المجتمعات العربية الإسلامية يتمثل في الازدواجية، التي تطبع الحياة المادية والفكرية نتيجة الانخراط في النموذج الحضاري الغربي، لأن هذه المجتمعات لا تملك اختياراً. فقد فرض عليها النموذج الغربي نفسه بكيفية حاسمة، منذ هيمنة الحضارة الغربية الحديثة على العالم، حيث نموذجه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، والتعليمي. الخ

كيف تواجه هذه المجتمعات هذا الواقع المزدوج، هل تقطع مع تراثها الحضاري أم تلتمس وجها للتوفيق بين التحديث والتقليد كحل وسط نحو معالجة موضوعية، والوصول إلى نتاج إيجابية إن لم تمكن من تجاوز المشكل، فهي تستعمل على حصر نطاقه ضمن حدوده الحقيقية (36).

ويتبين مما عرضناه حول مسألة التجديد أن له علاقة بمضمون السؤال النهضوي وتجلياته المختلفة، فقد ظهر، في العصر الحديث علماء، في العالم العربي والإسلامي انشغلوا بالبحث عن أسباب انحطاط المسلمين وتقدم غيرهم، وقد لخص الشيخ محمد عبده مسألة التأخر في أمرين:

1 ـ الجمود، والتقليد ونبذ الاجتهاد.

2 ـ استبداد الخلفاء والحكام ومقاومتهم لكل حرية فكرية.

إن الفكرة الغالبة للرؤية التجديدية القصد منها الخروج من حالة التقهقر، وذلك بجعل مسألة النهضة قضية مستقبلية، تشغل بال المجددين جيلاً بعد جيل وعصرا بعد عصر.

فلابد إذن من إحياء القيم المعتبرة الثقافية والحضارية باعتبارها أُسُسا للتقدم والنهوض، إن المضامين الثقافية والحضارية هي الوسائل الخطابية، والسلوكية الفاعلة والمؤثرة في حركة المجتمعات بحسب قيمها الثقافية والحضارية المطلوب العمل بها من أجل التحرر والترقي. وعلينا أن ندرك تأثير الحضارة الغربية على المجتمعات الإسلامية، وبما أن الثقافة الإسلامية دينية في أساسها، فيجب، أن نتبين الدور الذي يقوم به الدين في الحياة الإنسانية (37)، وعلى العالم العربي أن يتقدم في الاستفادة، من حضارة الغرب ويخرج من محنة الخضوع السياسي بكيان مستقل وحياة ثقافية تنسب إليه، وتوشك أن تسلك به مسلك المناظرة لأمم الغرب في ميادين الأدب والفن ومسلك الاقتداء الناجح في ميادين العلم والصناعة (38).

لقد حاولنا في بحثنا الإلمام ببعض أسباب الرقي والتقدم، إلا أن الرهان يبقى في تحرير الوعي المجتمعي

وإيقاظ الهمم وبعث الأمل في الصدور والضمائر. وواضح أن الرقي في الأسباب يحتاج إلى سلم معرفي ورصيد حضاري وعقل ناهض بصير بعلوم عصره، قادر على المساهمة في بناء الحضارة الإنسانية.

الهوامــش:

1 - حسن صعب، تحديث العقل العربي، دراسة حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، دار العلم للملايين، ط، 3، 1980، ص 54، 55.
2 - الأمير شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟، كتاب الدوحة، 44، يناير 2015، ص 109.
3 - مالك بن نبي، شروط النهضة ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين (كتاب الدوحة، 6) ص 26.
4 - نفس المرجع، ص 93.
5 - محمد آسد: الإسلام على مفترق الطرق ترجمة د، عمر فروخ دار العلم للملايين، 1987، ص، 13/14/15/16
6 - يمنى طريف الخولي: أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد مؤسسة هنداوي، 2012، ص، 21.
7 - نفس المرجع، ص 24.
8 - حسن حنفي: التراث والتجديد، ط 5، 2002، ص 13.
9 - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للنشر، ط 1، 1979، ص 13.
10 - نفس المصدر، ص 15.
11 - حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ح، 1، دار الفارابي، ط 1، 2002، ص 94.
12 - يمنى طريف الخولي مصدر سابق، ص 30.
13 - هاملتون حبيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام ترجمة هاشم الحسيني منشورات دار مكتبة الحياة، ط 1، 1966، ص 6، 7.
14 - عباس محمد العقاد، التفكير فريضة إسلامية، دار الهلال، ص 5، 7.
15 - الشيخ أمين الخولي، المجددون في الإسلام، ط 3، 2009، ص 8.
16 - نفس المصدر، ص 9.
17 - نفس المصدر، ص 12.
18 - نفس المصدر، ص 24.
19 - نفس المصدر، ص 24.
20 - مصطفى الشعكة، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1984.
21 - المجددون في الإسلام، ص 25.
22 - المصدر السابق، ص 35.
23 - عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، دار الهلال، ص 6.
24 - المجددون في الإسلام، ص 118، 119.
25 - زكي الميلاد، أمين الخولي والمجددون في الإسلام، مجلة الكلمة أنظر موقع: kalema.net
26 - فهمي جدعان أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص 27.
27 - الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد، نهضة مصر، سلسلة المئويات، ص 91، 92.
28 - علال الفاسي، مهمة علماء الإسلام، سلسلة الجهاد الأكبر (11) ص 13.
29 - مقدمة ابن خلدون، تحقيق د، عبد الواحد وافي، ج1، ص 406.
30 - محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2007، ص 15.
31 - العقاد: الفلسفة القرآنية، ص 170.
32 - طه عبد الرحمن، سؤال المنهج أفق التأسيس لا نموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للإبداع، ط 1، 2015، ص 46.
33 - نفس المصدر، ص 48.
34 - يميز طه عبد الرحمن بين النموذج والانموذج، فالنموذج عبارة عن المثال أو الطراز ومقابله (Model) Pattern) في حين ان الانموذج هو منهج مقرر أو رؤية مجددة للعالم ومقابله الإنجليزي (Paradigm)، أنظر بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث 2014 ص 30.
35 - عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مؤسسة بنشرة، 1989، ص 9.
36 - المصدر السابق: ص 13
37 - محمد أسد الإسلام في مفترق الطرف، ص 19.
38 - عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الغربية نهضة مصر، ط 2، 1995، ص 5.

a f k a r

قراءات

ميشل أونفري والتعامل النفعي مع الإسلام : أو حين يبحث الغرب عن إسلام على المقاس

محسن المحمدي elmhamdimouhssine@gmail.com// باحث

تمهيد:

يحكي الفيلسوف المعاصر ميشل أونفري، قصة في كتابه «نفي اللاهوت» (1) وهي: أنه سافر يوما لموريتانيا لزيارة بعض الخزائن الإسلامية المدفونة بين رمال التلال، وفي طريقه حيث الصحراء برمالها، تذكره بعقيدة التوحيد، دار بينه وبين عبد الرحمن سائق السيارة حوار حول الإسلام وكان ميشل أونفري قد انتهى من قراءة القرآن قراءة والقلم في يده بل كان ما يزال يحفظ حرفيا بعض الآيات، ومجمل قناعة عبد الرحمن أن الإسلام بالنسبة إليه جيد ومتسامح وكريم ومسالم، وهو ما كان ميشل أونفري يجد له ما يبرره في القرآن، لكن كان يواجهه بآيات أخرى تقول عكس ذلك، ويذكره بما يحدث في العالم من عنف وإرهاب باسم الإسلام، وأن هؤلاء أكيد يستندون إلى مرجعية نصية، فنجد جهاداً ضد الكفار وفتاوى صادرة ضد كاتب بعينه، وتفجيرات هنا وهناك ... فيرد عبد الرحمن أن هؤلاء بالتأكيد مجانين. وهو ما يشاطره فيه ميشل أونفري بل يستشهد له بآيات عديدة تدعو للسلم، تبين له أنه محق، لكن بمجرد أن يستخرج له ميشل أونفري بعض الآيات الأخرى التي تكذب له دعواه وتعطي للمسلح الصلاحية في القتل، فإن عبد الرحمن لا يتحمل ذلك أبداً.

وبعد حديث مطول بين الفيلسوف أونفري والسائق عبد الرحمن، وصلا إلى مناقشة مسألة الحساب قبل الفوز بالجنة، ليبدأ عبد الرحمن في سرد قصته مع ابن آوى والتي ما تزال تقض مضجعه، حيث أنه في ذات يوم وبينما كان يسوق سيارته ليلاً وبسرعة فائقة لا تحترم القوانين، صدم ابن آوى بقوة وسحقه بين عجلات سيارته ليموت مباشرة. هذا الحادث سكن عبد الرحمن وجعله قلقا حول مصيره الأخروي، فهو لم يحترم القوانين ومن تم يستحق المساءلة بعد الموت وربما مثواه الجحيم. ومن ذلك اليوم وهو يجتهد عله يكفر عن ذنبه.

والمثير في هذه الحكاية عند ميشل أونفري هو كم الفرق شاسع بين عبد الرحمن المغتبط والطامح للجنة والمؤمن أنها صعبة المنال وتحتاج إلى جهد جهيد واحترام صارم للقوانين، فمجرد قتله لحيوان مصادفة دون ضرورة المعيشة قد ينسف أمله في الجنة؟ وبين من يقتل باسم الإسلام بدم بارد بما فيهم الأبرياء ومن المسلمين أيضاً، بل يعتبرون سلوكهم طريقا أمثل للجنة؟ وللمفارقة بحسب أونفري أن القرآن يؤيد هذين الإنسانين اللذين يعيشان كلاهما على الطرف النقيض، الأول يقترب من القداسة والثاني من البربرية.

يريد ميشل أونفري طبعا من خلال قصته هذه أن يؤكد على أن هناك إسلام السلم الذي يجسده عبد الرحمن وإسلام المقاتلين. ومرجعيتهما واحدة فهما يعتمدان نفس القرآن، بعبارة أخرى يرى أونفري أن المسلمين ليسوا واحداً، فهم غير متجانسين وبينهم تنوع كبير ولا يتكلمون صوتاً واحداً. هذه الفكرة سيعاود طرحها وبتفصيل في كتاب جديد اسمه «التفكير في الإسلام» فلنلقي نظرة عليه.

التفكير في الإسلام

صدر مؤخراً وبالضبط في مارس المنصرم من هذا العام، كتاباً عن دار غراسي: Grasset للنجم الإعلامي الفيلسوف ميشل أونفري Michel Onfray ، وهو بعنوان لافت «التفكير في الإسلام: Penser l'Islam » وهو الآن يتداول في الإعلام المرئي الفرنسي ويثير نقاشاً كبيراً خاصة بعد الهجمات الذي تعرضت لها فرنسا.

يُعالج الكتاب قضايا عديدة، من قبيل: ما الأسباب الحقيقية وراء تفجير فرنسا؟ ما الذي يجعل الإسلام بتعبير نيتشه يتملك الصحة الجيدة ﴿La grande santé)؟ هل الإسلام واحد أم مُتعدد؟ ما دور الدعاية الإعلامية في تشكيل صورة نمطية عن الإسلام؟ هل الإسلام دين سلام أم دين حرب؟ حرفية النص وتأويله في الإسلام؟ وما العمل في حالة حدوث تناقضات بين متون المصادر في الإسلام أي: القرآن والحديث والسيرة؟ كيف يمكن لفرنسا أن تتعامل مع الإسلام في الداخل ببرغماتية وتجعل منه قوة دافعة؟ هل يمكن تكييف الإسلام مع مبادئ الجمهورية الفرنسية؟ وأسئلة أخرى عميقة من قبيل اللائكية والإسلام؟ الإسلاموفوبيا (الخوف من الإسلام﴾ والإسلاموفيليا (محبة الإسلام)؟.

إن الكتاب هو في حقيقته حوار مع الصحافية الجزائرية أسماء كوار بخصوص الإسلام، يقول عنه ميشل أونفري: إنه ليس مكتوباً من طرف متخصص في الإسلام ولكن هو كتاب مواطن يعد الإسلام بالنسبة له سؤالاً فلسفياً، فهو يعلن من البداية أنه يريد التفكير في الإسلام بحرية.

أونفري يلوم فرنسا

في البداية يعلن أونفري رفضه للسياسة الفرنسية، ويعتبرها المسؤولة عما يحدث لها من عنف. فحينما قررت فرنسا أن تتدخل عسكرياً في مالي في يناير 2013م، وقبل ذلك سمحت لنفسها بالتدخل في أراضي مسلمة كالعراق وأفغانستان وليبيا... فيما سماه أونفري بالحروب الاستعمارية الجديدة (2)، كانت في حقيقة الأمر تحضر لإنتقام مؤجل ضدها. فإذا كان اللوم ينبغي أن يوجه لطرف، فبالأساس يجب أن يكون صوب فرنسا، فما يحدث لها من ردود عنيفة، ما هو إلا نتاج هجومها السابق والمساهمة في تدمير مناطق مسلمة وتدخلها في شؤون لا تعنيها.فلا يمكن إذن لفرنسا أن تكون في مأمن وألا تكون هدفاً للهجوم عليها وهي ساهمت في مثل هذه الحروب.

وهنا ينبه أونفري فرنسا إلى أنها تسلك سياسة انفصامية ﴿Schizophrène﴾ فهي من جهة قد قادت حملة إسلاموفوبيا على بعض الأراضي الإسلامية، ومن جهة أخرى وعلى العكس من ذلك تقود حملة إسلاموفيليا بالداخل (3)، معتقدة أن الإسلام في فرنسا لا علاقة له بالإسلام العالمي، وهذا بحسب أونفري

جهل بمعنى «الأمة (4): L'oumma» الذي يجمع المسلمين بأكملهم في العالم، وتلم شملهم في توليفة واحدة. فالإسلام ديانة لا إقليمية، والذي زاد من حدة ذلك هو الإنترنت الذي جمع المتفرقين في المكان والزمان ضمن المعمورة.

أونفري: مابين إسلام السلم وإسلام الحرب

يشير أونفري في كتابه إلى أنه لا يمكن نكران أن عودة الأديان إلى أوروبا عموماً وفرنسا خصوصاً قد أخذ صبغة إسلامية، وينبغي بحسبه التعامل مع هذه العودة بعقل اسبينوزي (نسبة للفيلسوف باروخ اسبينوزا﴾ أي بهدوء وحياد وجداني ودون حقد أو تبجيل أو كراهية وخصوصا دون عمى، ودون حب قبلي أو أحكام مسبقة ... فالمطلوب فقط شيء واحد هو الفهم والاستيعاب، مما دفع أونفري إلى أن يتخذ الأفق الأنواري كمرجع له، مذكراً بعبارة اسبينوزا التالية: «لا تضحك، لا تبك، لكن أفهم» (5).

كما يدعو إلى ضرورة التفرقة الاصطلاحية مابين الخوف من الإسلام أي الاسلاموفوبيا ﴿Islamophobie﴾ وكراهية الإسلام، فأن أخاف من الإسلام لا يعني ضرورة كراهيته، هذه الكراهية يقول عنها أونفري يمكن أن ننحت لها لفظة جديدة وهي: Mislamique. على غرار:Misogyne أي كاره للنساء أو Misan-thrope أي كاره للبشر (6).

إضافة إلى هذا يؤكد ميشل أونفري على أنه وإن كانت فرنسا قد مرت بأحداث مأساوية مؤخراً، فهذا لا يعني التعامل بانفعال مع الأمر، أو السقوط في مطلب الشفقة الذي هو وقود الإعلام ورجال السياسة الباحثين عن النجاح في الانتخابات، فالإعلام ليس محتاجاً لأن نفكر، ولكن لأن نشاهد في وقت الإشهارات الممولة، والرفع من نسبة المتفرجين، لهذا يتم الإكثار من برامج العنف والجنس والفضائح وكل ما يخلق الإثارة، أما التفكير والتحليل فهما منفران مما يعني الخسارة المالية (7). فحتى شعار «أنا شارلي: Je suis charlie» الشهير الذي تردد بعد تفجيرات يناير يعتبره أونفري مضللاً ومجرد دعاية إعلامية صارخة، لقد مات الشعب وتم تعويضه بجمهور صنعه الإعلام، فمنذ سنوات لم تعد المدرسة هي المشكلة لوعي الناس، فهي فقدت هذا الدور، حيث تم بيعها للإيديولوجيين في السوق، لتعوض بالتلفاز والانترنت وكل وسائل التواصل الاجتماعي ... التي أصبحت تصنع الحشود التي لا تفكر بل تتجمع كرجل واحد بشعار «أنا شارلي» (8).

بعد هذه المنطلقات التي حَدّدها ميشل أونفري ودعوته المتكررة إلى التخلص من الاندفاع والأفكار الجاهزة والدعاية الإعلامية والانتخابية حول موضوع الإسلام والتسلح على خلاف ذلك بالتحليل والتفكير والتريث اللازم فلنحاول أن نلقي نظرة حول بعض الأجوبة عن الأسئلة التي طرحتها عليه الصحافية أسماء كوار:

إن أول سؤال طرحته على ميشل أونفري هو: هل لديك معرفة عميقة بالإسلام؟ ليجيبها قائلاً: في الحقيقة أنا أعرف المسيحية أكثر بحكم تربية والدي، لكن وكما قرأت التلمود اليهودي، قرأت وبتمعن، والقلم في يدي، القرآن وأحاديث الرسول وسيرته وبعض ما تيسر من الكتب حول الإسلام. كما سافرت إلى العشرات من الدول الإسلامية كالجزائر والمغرب ولبنان وتركيا وفلسطين والإمارات العربية... مما جعلني أرى التنوع الإسلامي وعدم تجانسه ... مكتشفاً في نفس الوقت: أن البربرية التي يلصقها بعض الغرب

للإسلام هو مجرد حكم قيمة، فحقا قتل الأبرياء وذبح الناس يُعد شيئا بربرياً، لكن لا ينبغي نسيان أن الغرب كان مُعتدياً بتدخلاته السافرة بحثاً عن الثروات وخاصة التي يمكن جنيها من بيع السلاح (9).

إذن فالرجل لا ينطلق من كونه يدعي التخصص في الإسلام، ولكن كما قال فهو: قرأ المصادر المهمة للإسلام ليسائل النصوص بحثاً عن أجوبة للأسئلة التي أصبح الإسلام يطرحها على العالم خاصة مسألة العنف. فالموضوع بالنسبة له يحتاج حقاً التفكير والتأمل.

ومن أهم ما جاء في حواره أيضاً هو تصنيفه للإسلام إلى قسمين: إسلام الحرب وإسلام السلام. بمعنى آخر يقول أونفري أنه على الأقل هناك طريقتين ليكون المرء مسلماً، فهناك من يبني إسلامه وهو يضع نصب عينيه «السور الحربية» من قبيل: «.. ويقطع دابر الكافرين» (10) و»فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» (11) أو كما جاء في السيرة: «فأمر رسول الله بأن تضرب أعناقهم ﴿اليهود﴾« (12) ومن جانب آخر هناك من يقتطف من القرآن الآيات السلمية من قبيل: «لا إكراه في الدين» (13) و»من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً» (14). وهنا لا ينسى ميشل أونفري بأن يذكر بأن هذه الثنائية الحرب والسلم توجد حتى في اليهودية والمسيحية. (15) فالمسيحية التي جاءت كدين محبة حيث يطلب المسيح إعطاء الخد الأيسر للذي يضربك على الخد الأيمن، هي نفسها التي جاءت للعنف، ففي إنجيل متى (34:36) نجد «ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً» (16) وهو ما يفسر لنا الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش ولوائح منع الكتب والاستعمار والتطهير العرقي للشعب الأمريكي.

إذن فالقرآن بحسب أونفري يحتمل الوجهين (17)، وتأويله يمكن أن يأخذ عند البعض وجهة حربية وهؤلاء هم الأقلية الصاخبة، أو وجهة سلمية عند البعض الآخر وهؤلاء هم الأكثرية الصامتة.

وهنا يرد أونفري على الصحفية التي تحاوره بخصوص آيات الحرب بأنه ربما يذهب لبعض النصوص ويركز على الهامشي والثانوي منها وذلك بذكره لبعض الأحداث من السيرة النبوية ذات النزوع الحربي؟ (18): هل سيتم اعتباري ﴿إسلاموفوب﴾ إذا استحضرت سوراً من القرآن وبعضا من السيرة النبوية ذات الصبغة الحربية؟ وهل سيتم التعامل معي أني ضد الإسلام وكاره له لمجرد أني قررت قراءة الأصل وتجنب الأفكار الجاهزة وما يقوله العموم دون ضبط؟ بل حتى ما يقوله من يدعي الإسلام وهو لم يقرأ النصوص أبداً؟

ولمزيد من الإحراج الفلسفي الهادئ يسأل أونفري الصحفية: ما إذا كانت السيرة النبوية وثيقة معتمدة في الإسلام؟ لأنه وكما يقول حرص على أن يستخرج منها بعض الأحداث وبدقة، لكي لا يرد عليه أنه لم يقرأ النصوص أو يدعي كلاماً من فراغ. ليقول أنه يريد إذن جواباً بنعم أو لا؟ مادام أن الصحفية منزعجة من جوابه (19). فإذا كانت السيرة حقيقية، يقول أونفري، فكلامي الذي أقدم صحيح وإذا كانت مزورة فكيف نوائمها مع الحديث الوارد ضمن أحاديث البخاري حيث يقول الرسول [«ص»]: «واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف» (20). لينهي كلامه في هذا الموضوع قائلاً: يؤسفني أن أقول لك أن المسلمين الذين يلجأون للعنف باسم الإسلام قد قرؤوا جيداً النصوص المكتوبة. لهذا ماذا ستفعلين باستشهاداتي من القران والسيرة؟ هل هي تعد أخطاء من جانبي؟ أم هي قدح أوجهه للإسلام؟ أم هي افتراء مني؟

أم هي إعلاني إسلاموفوبيا كموقف؟ لهذا ولكي نتمكن، يقول أونفري، من تبادل الأفكار، ينبغي على الأقل عدم كراهية من يقرأ النصوص الدينية، ومن بعد ذلك التأكد من صلاحية هذه النصوص الإسلامية المقدسة. وإلا لن يكون هناك شيء ممكن... إنها مسألة منهج (21).

أونفري والإسلام على المقاس الفرنسي

وبالعودة إلى سياسة بلده فرنسا يقول أونفري: إنه يعارض بالمطلق أي تفكير في عملية طرد المسلمين من الأرض الفرنسية، فالمسلمون أصبحوا يشكلون جزءا من التراب الفرنسي، وقول كهذا هو علامة على الدولة الكليانية. إن كون الإسلام يتواجد في فرنسا وهو في تزايد وتصاعد ويظهر قوة ويمتلك ما يسميه نيتشه «الصحة الجيدة» (22) يعد معطى واقعي لا يرفع، فلا معنى لإرجاع المسلمين إلى ديارهم الأصل، فهم في دارهم الثانية، لهذا يدعو أونفري الجمهورية الفرنسية للتعامل بذكاء شديد مع الإسلام في داخل فرنسا، فمثلاً إذا ما أخذنا المساجد، فهي وإن لم تكن ممولة بمال الشعب فهناك من يستغلها للدعاية ضد مبادئ الجمهورية، لهذا وجب التعامل مع هذا الوضع ببرغماتية عالية، بحيث على فرنسا أن تعمل ما في وسعها لتعزيز الآيات السلمية وتكوين أئمة يسهرون على ذلك ومراقبة المساجد كي تخلو من الدعاية للإرهاب (23)، هذا على مستوى الداخل، أما على مستوى الخارج فقد آن الأوان لفرنسا وهي دولة ضعيفة بحسب أونفري أن تغير جذرياً من سياستها الخارجية وتوقف الإمبريالية العالمية وفرض القانون على العالم تحت مُسمى حقوق الإنسان وتتخذ موقفاً حيادياً ولا تقدم على الحرب إلا إذا كانت أرضها مهددة و طبعا بعد استفتاء شعبي.

خاتمة:

ميشل أونفري قلم شخص غير متخصص في الإسلام ويتحدث في مجال لا يدرك تفاصيله، بل حتى في دراسته للمصادر الإسلامية، اتضح أنه اعتمد الترجمات ولم يعتمد اللغة العربية. نعم قد تكون هذه الانتقادات لها ما يُبررها، ولكن هذا لا يمنع من أن الإسلام لم يعد حكراً من الآن فصاعداً على معتنقيه القدامى أو على دارسيه المتخصصين من المستشرقين، بل أصبح مشاعاً ويسري في كل بقاع العالم ويتداول على نطاق واسع، بكلمة واحدة، الإسلام أصبح قضية عالمية، لهذا فالفيلسوف ميشل أونفري، وهو للذكْر يُعلن إلحاده وقد خصّص كتابه «نفي اللاهوت» لتفكيك الديانات الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام﴾ هو رجل يفكر في الإسلام من منطلق أنه أصبح جزءا لا يتجزأ من فرنسا، فهو أحد أركان نسيجه المجتمعي، ناهيك على أن قراءة المصادر في الترجمات ليست عيباً، بل هي وسيلة أساسية في التلاقح الحضاري وهو ما يسمح بهذا الكم الكبير والكوني من النقاش حول الإسلام، فالقرآن ليس ملكاً لأحد، بل لكل البشرية.

وأخيراً هل يمكن القول: إن هناك إسلام عالمي يتشكل وبمواصفات مختلفة ويشارك في بناء تصوره كل البشرية؟!

الهوامــش :

1 ـ ميشل أونفري "كتاب نفي اللاهوت" ترجمة: مبارك الغروسي، منشورات الجمل، بغداد. طبعة 1/2012.
2 ـ Michel Onfray, Penser l'Islam, éditions Grasset, France. mars 2016 .P: 20-21 .
3 ـ M. Onfray.P45.
4 ـ Ibidem.p46.
5 ـ القولة جاءت عند أنفراي كالآتي: " Ni rire ni pleurer mais comprendre" انظر الصفحة 54 من نفس الكتاب.
6 ـ يقول ميشل أونفري في الصفحة:56 من كتابه " التفكير في الإسلام" مايلي:
" Islamophobe renvoie, par le suffixe phobe, a la peur: avoir peur de l'islam n'est pas détester l'islam ,ce qui pourrait se dire avec le préfixe mis, comme dans misanthrope ou misogyne, ce qui donnerait mislamique si l' on veut un néologisme".
والضغط على الكلمات من عندنا.
7 ـ Ibidem.p54.
8 ـ Ibidem.p59
9 ـ Ibidem.p51-52
10 ـ سورة الأنفال، الآية 7.
11 ـ سورة التوبة، الآية 5.
12 ـ أبو محمد عبد الملك بن هشام " السيرة النبوية" قراءة وضبط وشرح د. محمد نبيل طريفي. دار صادر بيروت، لبنان. الطبعة الثالثة 2010. ص: 20. الجزء 3. حيث جاء فيها: "قال ابن هشام: وحدثني أبو عبيدة عن أبي عمرو المدني، قال: لما ظفر رسول االله "ص" ببني قريظة أخذ منهم نحوا من أربع مئة رجل من اليهود، وكانوا حلفاء الأوس على الخزرج، فأمر رسول االله "ص" بأن تضرب أعناقهم".
13 ـ سورة البقرة، الآية: 256.
14 ـ سورة المائدة، الآية 32.
15 ـ انظر تفاصيل حول اليهودية والمسيحية وكيف أنها تقدم أحياناً وجهاً سلمياً وأحياناً حربياً، ص: 63.
16 ـ "Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive" (Matthieu X. 34-36)
17 ـ يقول ميشل لأونفري في كتابه ص: 62 بخصوص أن هناك وجهين للإسلام، الحربي والسلمي الأتي:
Il y a au moins deux façons d'être musulman suivant qu'on construit son islam sur ces sourates:"" Exterminez les incrédules jusqu'au dernier" (VIII.7), ou sur ces propos extraits de la sÎra: " Tout juif qui vous tombe sous la main Tuez -le" (II.58-60), " Tuez les polythéistes partout ou vous les trouverez" (XVII.58) ou suivant qu'on s'appuie sur celles-ci: " Pas de contrainte en matière de religion" (II.256), ou bien encore: " Celui qui sauve un seule homme est considéré comme s'il avait sauvé tous les hommes" (V. 32).
18 ـ هنا يقدم ميشل أونفري بهذا الصدد بعض الأحداث من السيرة النبوية في الصفحة 74 و75 من قبيل:
- قصة عقبة: " قال ابن إسحاق: فقال عقبة حين أمر رسول االله "ص" بقتله: فمن للصبية يا محمد؟ قال: النار. فقتله عاصم بن ثابت بن أبي الأقلح الأنصاري..." انظر " السيرة النبوية" مصدر سابق ص: 198. الجزء2.
- قصة مقتل كعب بن الأشرف، حيث دعا الرسول "ص" إلى قتله: "قال رسول االله، كما حدثني عبد االله بن المغيث بن أبي بردة، من لي بابن الأشرف؟ فقال له محمد بن مسلمة، أخو بني عبد الأشهل: أنا لك به يا رسول االله، أنا أقتله، قال: فافعل إن قدرت على ذلك." انظر " السيرة النبوية" مصدر سابق ص: 16، الجزء 3 . أما تفاصيل القصة فهي ما بين الصفحة 14و18.
19 ـ M. Onfray.P:76-77
20 ـ صحيح البخاري، الجزء الثاني، كتاب الجهاد والسير. الحديث: 2818 في باب الجنة تحت بارقة السيوف. مكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء المغرب ط1/2000.
ورد الحديث بالفرنسية كالآتي: "Sachez que le paradis est sous l'ombre des épées".
21 ـ M. Onfray.P 77-78.
22 ـ Ibidem:67.
23 ـ Ibidem:66

a f k a r

ترجمات

ترجمات.

ألان تورين: بورديو، عالم اجتماع الشعب

مأجرى الحوار: جان-فرانسوا دورتيه // ترجمة وتقديم: محمد الإدريسي

تنشر مجلة «أفكار» الترجمة الكاملة لحوار صدر في الأصل باللغة الفرنسية في مجلة «علوم إنسانية» الفرنسية، عدد خاص، رقم 15، فبراير ـ مارس 2012:

Jean-François Dortier, « Bourdieu, le sociologue du peuple. Entretien avec Alain Touraine », Magazine sciences humaines, Hors-série N° 15 - février-mars 2012 L'oeuvre de Pierre Bourdieu. Sociologie, Bilan critique, Héritage.

أجرى الحوار جان - فرانسوا دورتيه، وهو مؤسس ورئيس تحرير مجلة علوم إنسانية الفرنسية، بريده الإلكتروني هو: redaction@scienceshumaines.fr

البريد الإلكتروني الرسمي لعالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين: touraine@ehess.fr

الحوار ترجمه وقدم له محمد الإدريسي، وهو أستاذ فلسفة وباحث في السوسيولوجيا، سيدي بنور- المغرب، بريده الإلكتروني: mohamed-20x@hotmail.Com

محمد الإدريسي:

أن ننشر ثقافة الاعتراف والتكريم بين الباحثين، على اختلاف مشاربهم الفكرية والإيديولوجية، فذاك مطلب إنساني بالضرورة. لكن أن ينبع هذا الاعتراف والتكريم من داخل الجماعات العلمية الملتزمة، فإن الأمر يتعلق بعرف أكاديمي وجب على المجال التداولي المغربي، والمغاربي والعربي أن ينفتح عليه إن نحن أردنا ترسيخ ثقافة بناء وتشيد مجتمع معرفة وفق أسس انعكاسية وإبستيمولوجية تنتصر لفكرة الكونية في إطار التعدد المحلياني.

في هذا المقال نتوقف مع التكريم الذي خصّت به مجلة «علوم إنسانية» الفرنسية أحد مؤسسي السوسيولوجيا النقدية الفرنسية في صورتها المعاصرة. يتعلق الأمر بعالم الاجتماع الفرنسي الملتزم بيير بورديو «Pierre Bourdieu». عرف بيورديو بالالتزام والانعكاسية الإبستيمولوجية التي ميزت مساره الطويل (منذ كتابه «حرفة عالم اجتماع»)، بالشكل الذي جعله يقطع مع كل أصناف السوسيولوجيات النضالية والتغييرية أو الإيديولوجية وينتصر لفكرة العلم الانعكاسي (سوسيولوجيا السوسيولوجيا). إلا أن الفاحص للبراديغم الإبستيمولوجي لهذا العالم سيكشف أن تغيرات عميقة وجوهرية قد حدثت بعد تحريره لمؤلف «بؤس العالم» (النقد اللاذع للقيم النيوليبرالية)، بالشكل الذي يجعلنا نُساءل طبيعة الشروط الموضوعية للإنتاج العلاقة بين القضية السوسيولوجية والقضايا الاجتماعية والسياسية في فكر

بورديو خلال سنواته الأخيرة.

يؤكد ألان تورين في هذا المقال العتابي والتكريمي، على أن سوسيولوجية بورديو تنقسم إلى مرحلتين اثنتين: مرحلة ما قبل 1995 (الالتزام العلمي والانعكاسية الإبستيمولوجية) منذ كتاب سوسيولوجيا الجزائر، ومرحلة ما بعد 1995 (نقد الليبرالية والنضال من اجل عالم ومستقبل أفضل)، التي تم التمهيد لها مع كتاب بؤس العالم.

في حقيقة الأمر، يمكن اعتبار هذا المقال تكريما للسوسيولوجيا الفرنسية عموماً، ولاثنين من أبرز علماء الاجتماع الفرنسيين المعاصرين: يتعلق الأمر ببير بورديو وأيضاً ألان تورين.

اليوم وبمناسبة اقتراب ذكرى مرور 16 سنة على رحيل بيير بورديو، فإننا في حاجة إلى مثل هذه المبادرات الأكاديمية التي ترنو إلى مساءلة الأصول ورد الاعتبار للرواد من قبل الرواد أنفسهم، في إشارة إلى كون الشرط الإبستيمولوجي لتأسيس مجتمع معرفة ملتزم رهين بمدى وعي الفاعل الأكاديمي بالدور الريادي للجماعات العلمية المتخصصة في النهوض بأوضاع العلم نفسه وربطه بالعموم.

تحول وضع بيير بورديو «Pierre Bourdieu» في نصف يوم من شتاء سنة 1995، عندما ذهب لدعم ومساندة عمال السكة الحديدية المضربين في محطة مدينة ليون «Lyon». أضحى «عالم اجتماع الشعب»، في الوقت الذي تعرض فيه لهجوم عنيف من قبل العديد من أصدقائه، نظرا لاتخاذه موقف مختلف في هذا الصراع.

ما أدهشني أكثر في مسار بيير بورديو، هو ذاك التغير الذي عاشه خلال مساره.

بدأ كعالم اجتماع شاب ومشرق، مع أعماله حول الجزائر. أراد أن يُعرف على هذا النحو، لاسيما من قبل ريمون أرون «Raymond Aron».

ثم جاءت بعد ذالك أعماله حول المدرسة، مع كتاب «الورثة» «Les Héritiers» وإعادة الإنتاج» «La Reproduction». بعد سنة 1968، أصبح رمزاً للطلاب والمدرسين. داع صيته خارج أسوار العالم الأكاديمي، وبدأ دوره كعالم اجتماع يعزز وضعه كمثقف نقدي يدين ويكشف عن القوانين الوحشية للنظام.

تقوت هذه المقاربة النقدية في مؤلفاته خلال السنوات التالية. وفي الوقت نفسه، وأصل عمل انعكاسية جوهرية حول الثقافة وحول طبيعة المعرفة السوسيولوجية. أعتقد أن انعكاسياته حول طبيعة المعرفة السوسيولوجية تعد من أفضل أعماله.

تحول وضع بورديو [ذلك المنظر الإنعكاسي]، في نصف يوم من شتاء 1995، عندما ذهب لدعم ومساندة

تحول وضع بورديو في نصف يوم من شتاء 1995، عندما ذهب لدعم ومساندة عمال السكة الحديدية المضربين في محطة ليون. أضحى «عالم اجتماع الشعب»، في الوقت الذي تعرض فيه لهجوم عنيف من قبل العديد من أصدقائه.

عمال السكة الحديدية المضربين في محطة ليون. أضحى «عالم اجتماع الشعب»، في الوقت الذي تعرض فيه لهجوم عنيف من قبل العديد من أصدقائه، نظرا لاتخاذه موقف مختلف في هذا الصراع.

نقاط قوة وضعف نظرياته

في الآونة الأخيرة، أصبح بيير بورديو واحدا من أشهر المرجعيات المناهضة للعولمة (1) [والنيوليبرالية]. يمكن نعث مواقفه السابقة بكونها مواقف «هيجلية»، أو سياسياً، مقاربة لـ»شوفينمون». إن المجتمع المدني أشبه بسوق، في إطار سلطان المال، يشتبه بكونه دائماً ما يخدم المصالح الفردية. ينظر إلى الدولة باعتبارها الضامن الوحيد للكونية والمصلحة العامة، بحيث أنها المدافع عن القطاع العام، والجمهورية، والموظفين. ترتبط كل طبقة فكرية واجتماعية بالدولة، وتمسك بوجهة نظرها. لذلك كان موقف بورديو يتناقض تماما مع النظريات السابقة حول المدرسة أو «نبلاء الدولة (2)» «noblesse d’Etat»، والتي صورت الدولة بكونها ليست بأي حال من الأحوال ممثلة للكونية.

نُظر إلى النقد الشديد لبورديو تجاه المجتمع على انه نظام للهيمنة وسمة من سمات مثقفي ما بعد الحرب. سابقا، كان المثقفين الفرنسيين تقدميين ومُصلحين؛ كما كان عليه الحال مع «إميل زولا» «Emile Zola» وإميل دوركهايم «Emile Durkheim» إزاء قضية دريفوس «Dreyfus»، حيث كانوا [وجل المثقفين الفرنسيين] يفكرون ويصاحبون التقدم الاجتماعي.

بعد ذلك، وانطلاقاً من سنوات الخمسينات والستينات، عملوا على انتقاد التقدم. كان هذا هو حال مدرسة فرانكفورت في ألمانيا، وجون بول سارتر «Jean-Paul Sartre» وميشيل فوكو «Michel Foucault» في فرنسا. انخرط بورديو في هذا المنظور الناقد للحداثة ونظر إليها من الزاوية الوحيدة للهيمنة.

إن لوجهة النظر هاته دور مهم ومثمر من الناحية النظرية، فهي تمكننا من الكشف عن العديد من الأسس الخفية للنظام الاجتماعي. وفي الوقت نفسه، تظل فكراً ميئوس منه، غير قادر على التفكير في التغيير، والتناقضات التي تقود إلى طريق مسدود على المستوى العملي والنظري.

أخذ واقعة خاصة: اليوم الذي كنت فيه عاكفاً على إعادة قراءة كتابه حول الهيمنة الذكورية، لإعداد ورقة لندوة حول قضية المرأة، هو نفس اليوم الذي توفي فيه بيير بورديو.

يمكن أن نعتبر كون نظريته حول الهيمنة الذكورية، العظمى والتي لا هوادة فيها، غير قادرة على التفكير في حركة تحرير المرأة. بالنسبة له، الهيمنة في مجملها ميئوس منها، وليس هناك مهرب منها. إنها إذا النقطة التي أنفصل فيها عن بورديو.

بالنسبة لي، لا يوجد هناك صدى لهذا الخطاب على أرض الواقع. إنه يجد صداه لدى طبقة فكرية في مجتمعنا، والتي لا تقتصر على نخبة صغيرة، بل إنها تتكون من مئات الآلاف من الأشخاص. لأنه، كلما ابتعدنا عن الواقع، كلما أصبح الخطاب النقدي أكثر فعالية. وكلما انفصل الخطاب عن الواقع كلما اشتدت قوته.

الإنجازات الراسخة

من الناحية السوسيولوجية، يمكن اعتبار أطروحة بيير بورديو حول الرأسمال الثقافي مكسباً كبيراً. يبدو

بمناسبة اقتراب ذكرى مرور 16 سنة على رحيل بيير بورديو، فإننا في حاجة إلى مثل هذه المبادرات الأكاديمية التي ترنو إلى مساءلة الأصول ورد الاعتبار للرواد من قبل الرواد أنفسهم.

اليوم أنه لا جدال اليوم في كون الرأسمال الثقافي يلعب دوراً كبيراً، يوازي الدور الذي يلعبه الرأسمال الاقتصادي، في تحديد الوضع الاجتماعي.

لكن بالنسبة لي، أعتبر أن الأطروحة الأكثر قوة لبورديو هي تلك التي تناولت القضايا الكبرى للفلسفة والسوسيولوجيا: هل يمكن للفرد أن يمتلك الحرية على الرغم من انه يتخبط تحث وطأة مجموعة من القيوم والحتميات؟

إن بورديو، وعلى عكس ما نعتقد، لا يناقض أو يتبنى حتمية صارمة ومتشددة، حيث أن نظريته حول «الهابيتوس» (3) «l'habitus» لا تحبس الفاعل في قفص حديدي. إن استبطان القيود، والهابيتوسات، والبرامج السلوكية يعطي الحرية في وسط معطى. وبالمثل، ينعش ويطور، بطريقته الخاصة، هذه الفكرة الكلاسيكية، بالشكل الذي يجعل معرفة الحتميات مساعدا على ممارسة الحرية. بهذا المعنى، فإن بيير بورديو هو خليفة جيد لنوربرت إلياس «Norbert Elias».

الهوامــش:

1 ـ بهذا الخصوص، انظر:
Pierre Bourdieu, « La Misère du monde ». Ouvrage collectif dirigé par Pierre Bourdieu, Seuil, 1993.

2 ـ انظر:
Pierre Bourdieu, «La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps », Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.

3 ـ تتعدد الترجمات العربية لهذا المصطلح: الهابيتوس أو الآبيتوس أو التطبُّع أو السجيّة أو السّمْت...

ماهيـــــة ما بعد الإسلاموية؟*

آصف بيات** // ترجمة عبد الإله سطي//باحث في العلوم السياسية والقانون الدستوري
جامعة محمد الخامس أكدال الرباط

في سنة 1996 كتبت مقالا تحت عنوان: قدوم مجتمع «ما بعد إسلاموي» الذي حاولت من خلاله مناقشة الاتجاهات الاجتماعية اللافتة، والأفاق السياسية، والأفكار الدينية التي أخذت إيران ما بعد الخمينية تنحوها، وهي اتجاهات برزت في نهاية المطاف لتدعم الحركة الإصلاحية بإيران نهاية التسعينات وبداية سنوات 2000 .

وقد آثرت التركيز في مقالي مؤقتا على التوجهات المجتمعية فقط، لأنه لم يكن هناك أي شيء على مستوى الدولة ما يوحي على أي مظهر من المظاهر المؤسسة لـ»ما بعد الإسلام السياسي». وبالعودة لأصل مفهوم « ما بعد الإسلاموية»، نجد بأنها ترتبط فقط بوقائع مستقاة آنذاك من الدولة الإسلامية الإيرانية ولا ترتبط بأية أنظمة من المجتمعات الأخرى. ومع هذا فإن الجوهر الأساسي للمصطلح يحيل على تحول الإسلام السياسي على مستوى الأفكار والمقاربات وعلى مستوى الممارسات الداخلية والخارجية.

ومنذ ذلك الحين، انتشر مصطلح «ما بعد الإسلاموية» وتم استخدامه من قبل عدد من أبرز المراقبين في أوروبا؛ للإشارة في المقام الأول إلى حدوث تحول في المواقف والاستراتيجيات لعمل المتشددين من الإسلاميين في العالم الإسلامي.

في الوقت الذي عرف انتشار هذا المفهوم بعض الترحيب، إلا أن الطريقة التي تم استخدامه بها يبدو أنها خلقت ارتباكاً وضبابية أكثر منها وضوحاً، فبالنسبة للبعض (مثل جيل كيبل) فإن حالة «ما بعد الإسلام السياسي» تصف تحول الحركيين الإسلاميين عن المعتقدات السلفية والجهادية، بينما بالنسبة للبعض الأخر (مثل أوليفييه روى) فتم فهمها كخصخصة الإسلاموية (بعكس أسلمة الدولة)، حيث يكون التركيز على (كيف) و (أين) تنفذ الأسلمة بها، بدلاً من محتواها، وغالبا ما يتم استخدامها للتصنيف، حيث يتم تقديمها والنظر إليها في المقام الأول ــ عبر عملي السابق عن إيران ــ باعتبارها صنفاً تجريبياً بدلاً من صنف تحليلي، ممثلة بذلك حقبة معينة أو نهاية تاريخية ما.

لقد أثار مفهوم «ما بعد الإسلاموية» بعض ردود الفعل غير المرغوب فيها، ويرجع جزء من ذلك إلى تصورات ضيقة وإلى جزء آخر يتعلق بسوء فهمها. فالانتقادات ناقشت بشكل مناسب، التعميم السابق لأوانه عن نهاية الإسلاموية (بمفهوم إقامة الدولة الإسلامية)، على الرغم من أنها اعترفت بالتحول الكبير في الاستراتيجيات ومواقف لدى بعض الجماعات الإسلامية المتشددة.

ما يبدو أنه يتغير كما يؤكدون ليس هو الإسلام السياسي (ممارسة السياسة في إطار إسلامي)، بل فقط

نسخة ثورية معينة منه، وذهب أخرون إلى أن مرحلة ما بعد الإسلاموية لا تدل على واقع استثنائي، بل هي مجرد تعبير عن تحول على مستوى نوع من أنواع الإسلامي السياسي.

حسب فهمي، «ما بعد الإسلاموية »، تمثل على حد سواء شرطاً ومشروعاً يمكن أن يُجسد في حركة شاملة (أو متعددة الأبعاد) وفي المقام الأول فإنه يشير إلى حالة سياسية واجتماعية حيث وبعد مرحلة من التجريب، تكون الجاذبية، والطاقة، ومصادر شرعية «الإسلاموية» قد استنفدت حتى بين أشد مؤيديها والمتحمسين لها.

لقد أصبح الإسلاميون على وعي بقصور وانحراف منظومتهم، كما أنهم يحاولون إضفاء الطابع المؤسسي على قواعدهم، فاستمرار التجربة والخطأ يجعل النظام عرضة للتساؤلات والانتقادات، لهذا فالإسلاموية أو حركة الأسلمة أصبحت مجبرة سواءً بسبب تناقضاتها الداخلية والضغوطات الاجتماعية إلى إعادة صياغة نفسها مع العلم أن ذلك يتم على حساب نقلة نوعية، كالتحول الهائل في الخطاب الديني والسياسي في إيران خلال التسعينات الذي يجسد هذا الاتجاه.

ما بعد الإسلاموية ليس فقط حالة هي أيضاً مشروع، محاولة واعية لوضع تصور واستراتيجية لمنطق وطرق تجاوز الإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية. مع ذلك، إن مرحلة ما بعد الإسلاموية ليست معادية للإسلام ولا هي علمانية. بل تمثل محاولة لدمج التدين والحقوق، الإيمان والحريات، الإسلام والحرية. إنها محاولة لتحويل وقلب المبادئ الأساسية للإسلام رأساً على عقب بواسطة التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات، وعلى التعددية في مجال الصوت الفردي السلطوي، وعلى التاريخية بدلا من الكتاب المقدس الثابت، وعلى المستقبل بدلا من الماضي. إنها ترغب في مزج وتزويج (الإسلام مع تيار الحرية الفردية، ومع الديمقراطية والحداثة (وهو أمر تركز عليه حالة «ما بعد الإسلاموية» لتحقيق ما وصفه البعض بالحداثة البديلة).

مرحلة ما بعد الإسلاموية أعربت عن متطلبات علمانية دنيوية، في التحرر من الجمود، في كسر احتكار الحقيقة الدينية، باختصار حيث إنه تم تعريف الإسلاموية في اتجاه انصهار الدين والمسؤولية، وقد أكدت مرحلة «ما بعد الإسلاموية» على التدين والحقوق. كما أنها قد تعبر عنها عبر الممارسات الاجتماعية المختلفة، والأفكار السياسية، والفكر الديني كما في الأساس الفلسفي لمناطق «ما بعد الإسلام السياسي» الحضرية، وحركات الشباب والطلاب، والنشاطات النسوية، أو وجهات النظر اللاهوتية.

من الناحية التاريخية، تزامنت نهاية الحرب بين إيران والعراق سنة 1988 ووفاة أية الله الخميني عام 1989، وبرنامج إعادة إعمار إيران بعد الحرب في عهد الرئيس الإيراني «رفسنجاني»، وهي حركة شاملة، تجسدت من خلالها حالة «ما بعد الإسلام السياسي» في ايران في اتجاهات وحركات اجتماعية وفكرية لافتة وملحوظة برزت على شكل خطابات دينية مبتكرة من قبل الشباب، والطلاب، والنساء، والمفكرين الإسلاميين، الذي دعوا إلى الديموقراطية والحقوق الفردية، والتسامح، والمساواة/ «الجندرة»، فضلاً عن فصل الدين عن الدولة.

وبدلا من التخلي عن الحساسيات الدينية كلياً، قاموا بعرض إطلاق ترويج للتدين الشامل والذي استطاع تخريب السلطات الدينية الرسمية عكس التديّن الاقصائي.

إن المقاومة والنضال اليومي للفاعلين العاديين أجبرت المفكرين الدينيين والنخب الروحية والجهات الفاعلة السياسية لإجراء تحول نموذجي حاسم، حيث تخلى مجموعة من الثوار المسلمين عن أفكارهم السابقة، وأبانوا عن ندمهم بعد إدراكهم خطر الدولة الدينية على كل من الدين والدولة. لقد خلقت الدولة الإسلامية خصوصاً من الداخل والخارج تدعوا إلى علمنة الدولة ولكن مع المحافظة على الأخلاق الدينية في المجتمع.

هي مرحلة ما بعد الإسلاموية، التي تعتبر ظاهرة إيرانية، والحقيقة هي أنه في حين مثلت الثورة الإسلامية عام 1980 كنموذج لدعم حركات مماثلة في الدول الإسلامية الأخرى، وقد ساهمت آخر تجربة إسلامية إيرانية أيضاً في التحول الإيديولوجي بين بعض الحركات الإسلامية مثل (حزب الدعوة الإسلامية التونسي بقيادة راشد الغنوشي).

ومع ذلك فالديناميات الداخلية والقوى العامة مند أوائل التسعينات فقد لعبت دوراً كبيراً في التحريض على منحى آخر للإسلاميين بين الحركات الفردية في العالم الإسلامي، والاستراتيجية الجديدة التعددية لحزب الله اللبناني في سنة 1990 في وقت مبكر، مما أدى إلى حدوث انشقاقات في الحركة وظهور في منتصف التسعينات حزب الوسط في مصر كبديل للمتشددين الاسلاميين والإخوان المسلمون ولسياسة الادماج وممارسات الأحزاب الاسلامية في تركيا (الرفاه والفضيلة وحزب العدالة والتنمية) أو ظهور في السعودية اتجاه «الاسلام الليبيرالي» أواخر التسعينات، تسعى إلى حل وسط بين الإسلام والديموقراطية، كل من هذه الاتجاهات يعرض بعض النسخ المتنوعة لحالة «ما بعد الإسلام السياسي» في المجتمعات المسلمة اليوم.

وفي كل من هذه الحالات هناك ابتعاد متفاوت، عن إيديولوجية «الإسلام السياسي» التي من سماتها العالمية واحتكار الحقيقة الدينية والإقصاء والواجب. وبعبارة أخرى، حركات «ما بعد الإسلام السياسي» تعترف باختلاف التفسيرات، والتعددية، والاستيعاب، والحلول الوسطى في المبادئ والممارسات.

تخدم في المقام الأول فئات الإسلاموية وما بعد الإسلاموية، باعتبارها نظرية بناءة للدلالة على التغيير والاختلاف وجذور التغير في الممارسة العملية، مع ذلك فإن المسلمين قد يلتزمون في الوقت نفسه إلى جوانب كل الخطابات.

أخيراً، نرى أن ظهور «ما بعد الإسلام السياسي» لا يعني بالضرورة نهاية تاريخية «للإسلام السياسي»، ولكن ما يعنيه ذلك هو ولادة، من تجربة «الإسلام السياسي»، لخطاب مختلف نوعياً وسياساً. وفي واقع الأمر، قد نشهد لبعض الوقت عمليات متزامنة لكل من الأسلمة وما بعد الأسلمة.

*** ترجمة المقال: What is Post-Islamism ? Asef Bayat**

**** آصف بيات : هو المدير الأكاديمي ل ISIM حول الإسلام والعالم المعاصر بقسم اللغات والثقافة بالشرق الأوسط TCMO ، جامعة لايدن.**

a f k a r

مقالات

عبودية الواقع الافتراضي: نبوءة أفلاطون

جلال العاطي ربي *doctorja@gmail.com*// باحث في علوم التربية والتعليم

«القطيعة مع الأمور الواقعية أمر سهل، ولكن مع الذكريات!
فالقلب يتقطع لهجر الأوهام لقلة ما في الإنسان من حقيقة»
شاتوبريان، حياة رانسيه، القسم الثاني. نقلاً عن المصطنع والاصطناع، جون بودريار، ص. 7

في الكتاب السابع من كتاب الجمهورية يستعرض أفلاطون أليغوريا الكهف، وأليغوريا الكهف هاته (يُحبذ البعض وصفها بالأسطورة أو الأمثولة) هي أقصوصة رمزية تحكي عن رجال قبعوا في كهف تطل فتحته على النور، ويليها ممر يقود إلى الكهف. هنا حيث ظل هؤلاء الرجال منذ نعومة أظافرهم والقيود والأغلال تطوقهم فلا يستطيعون لا التحرك ولا الالتفات إلى ما يقع وراء ظهورهم ولا الفكاك من هذه القيود، ومن ثمة فإنهم لا يرون إلا ما يقع أمام أنظارهم وما يعكسه نور النار من أشياء يتفنن بعض اللاعبين أو الحراس في تمريرها عبر جدار يشبه حاجز مسرح العرائس فتتحول تلك الأشياء إلى ظلال منعكسة على صفحة الجدار أمامهم. مع مرور الوقت سيعتبر رجال الكهف هؤلاء أن تلك الظلال وتلك الأشباح حقيقية وأن ما تنقله إليهم حواسهم من أوهام يقين مطلق لا يأتيه الباطل لا من أمامه ولا من خلفه.

ألا تجعل هذه الأليغوريا من أفلاطون أول سينمائي في التاريخ؟ ألم يتنبأ أفلاطون منذ ما ينيف عن 2500 سنة عن ما تسميه اليوم أدبيات ما بعد الحداثة بالواقع الفائق [hyperréel] أو عصر اختفاء الواقع؟

وبالعودة إلى أليغوريا أفلاطون فإن حراس الكهف يمثلون أول من ابتدع فن التوهيم والتضليل والخداع البصري الذي يقيد السجين فيجعله يرفل في سلبيته ويبرح دائم التعلق بواقع إسقاطي [réalité projetée] غريب عنه أو قل محجوب عنه.

إن ما نعاينه اليوم في زمن العولمة النيوليبرالية والرأسمالية الزاحفة هو أن العوالم الافتراضية تشهد تدفقا بلغ الآفاق لسلسلة لا نهائية من الصور وصور الصور والسيمولاكر (المصطنعات) التي باتت تنوم مغناطيسيا المتلقي فتحاصره من كل صوب وحدب فتنتزع منه كل رغبة في الفكاك من سطوتها وتسلب منه أغلى ما يملك وهي الحرية. بكلمة واحدة، فنبوءة أفلاطون تحققت فعلا في وقتنا الراهن، العصر الذي أريد له أن يكون عصر الانفجار المعلوماتي والثورة المعلوماتية. لقد أضحينا بالقوة وبالفعل أسرى الأوهام والألغوريتمات ورمز من الرموز.

إننا، وهنا سأستعير عبارة صاحبي كتاب الإنسان العاري: الدكتاتورية الخفية للعالم الرقمي، كما لو أننا

ما نعايشه اليوم هو سعار جمعي، أو قل «وهم للقبيلة جمعاء» بلغة فرانسيس بيكون، إذ أن بعد كل شمس تبزغ علينا تتناسل أعداد عبيد التقنية والعالم الافتراضي.

سجناء داخل مرايا مشوهة وبدون مادة قصديرية وراءها لكي تعكس الحقيقة بكيفية أمينة. لقد أصبح انعكاس الواقع في رؤوسنا أهم من الواقع ذاته. إن الواقع قد أخذ في الانسحاب تدريجيا تاركاً محله لصالح اللاواقع أو ما يسميه بودريار ما فوق الواقع أو ما أحبذ ترجمته بالواقع الفائق الذي ينسف العلاقة بين الدال والمدلول، بين الرمز وما يرمز إليه، فيصبح الواقع لا يجد مرجعيته إلا في ذاته. إذ أنه كلما اكتفى الرمز بذاته وجسرت العلاقة بينه وبين ما يرمز إليه، يصبح ما يدل عليه الرمز من خارج الواقع، وبذلك يختفي الواقع ويظهر بالتالي الواقع الفائق. وبذلك فقد اختزل الواقع في الصورة وأصبح العالم مجموعة من عمليات الاصطناع والصور بل إن هذه الصور نفسها أصبحت هي الواقع الذي توارى إلى الخلف محجوبا. إن الرمز (اللغة، الصورة، الشيفرة...) يقضم الواقع ويطرده تدريجياً إلى أن يحتل مكانه. إن ما فوق الواقعية إمبريالية توسعية. هكذا يصبح الواقع هو الرمز والرمز هو الواقع. مما يعني تدمير التصور اليوناني للحقيقة بوصفها مطابقة للواقع. بعبارة أخرى، فالرمز تحول إلى ديكتاتور يسطو على الحقيقة ويستفرد بها.

إن أحد أعراض الفاجعة التي نتكبدها اليوم هو هذا السعار العام والجري الوئيد وراء الصورة الذكرى. [image souvenir] إنها شراهة مرضية عززتها الهواتف الذكية التي تتيح تصوير وتخزين عدد لا محدود من الصور ومشاركتها تلقائيا مع الجهات الأربع للعالم. ومن ثمة فقد أصبح العالم يقوم على هذا المبدأ/ الصيغة: «لا قيمة للحاضر إذا لم يأخذ شكل ذكرى البكسل» [souvenir pixellisé]، فما الفائدة من بلوغ قمة كيليمنجارو إذا لم يتحول الحدث إلى صورة تؤثث الفايسبوك أو تويتر؟ وما قيمة مشاهدة مباراة فريقك الأثير إذا لم تخلد ذكرى الحدث في صور؟ وقس على ذلك أحداث ووقائع ومناسبات خاصة وعامة أصبحت تؤثث العوالم الافتراضية.

بالفعل لقد أدت عملية رقمنة العالم إلى انتزاع الواقعية عنه. إنها ظاهرة من العسير التحكم فيها، إنها مثل ثقب أسود يبتلع الواقع المحسوس. قبل أن تصبح اليوم الحواسيب والهواتف الذكية هي ما يمثل هذا الخطر الزاحف الذي يتهدد جغرافيا العالم الواقعي، وعندما كانت التلفاز في بداية انتشارها توقع الفيلسوف الألماني غونتر أندرس في إحدى تأملاته هذا الخطر القادم من صندوق العجب هذا قائلاً «عندما يصبح الشبح حقيقياً، يصبح الحقيقي شبحاً».

لكن لماذا نلح إلحاحاً على تخليد كل شاذة وفادة من حياتنا؟ لماذا نصر أيما إصرار على أن نحول واقعا ثلاثي الأبعاد أوربما أكثر إلى واقع ثنائي الأبعاد؟ لماذا نتعنت على مقاسمة لحظاتنا الحميمية مع غيرنا؟ لماذا نولي بالغ الأهمية للواقع الرقمي بدل الواقع المعيش؟

إن نمط السيلفي [selfie] يحيل على نحو مستمر إلى الظلال المنعكسة على جدران كهف أفلاطون ولا

تترجم وتعكس أبدا الحقيقة. إنها بعبارة أخرى، مقاومة ضد الزمان وسعي حثيث نحو الخلود. إنها بمثابة ذلك الذي يتوهم إيقاف عدْو كرونوس. إن كمال الافتراضي الذي يغوي أسراه يدفعهم إلى كراهية الواقع الحقيقي بتعقيداته وعيوبه وصروفه ومصادفاته اللامتوقعة.

إن الواقع الرقمي الذي فرض علينا ليس هو الواقع الحقيقي. فبترميز العالم يرمي الكم المعلوماتي الهائل le big data بشباكه بيننا وبين الواقع فيمتص مشاعرنا ووجداننا التي تعد بحق منتجات إنسانية محضة غير قابلة للنمذجة أو القولبة، وهي وحدها التي تجعل من الإنسان كائنا لا يمكن توقع ردود أفعاله على النقيض تماما من الحاسوب المبرمج. إن هذا الواقع اللامادي الغريب ينتزع من الإنسان أصالته الإنسانية التي اعتبرت قيمة جوهرية بالنسبة للإغريق القدامى. فأن تكون أصيلا يعني أن تعرف نفسك بنفسك وأن تقبل بوعي الوجود كما هو.

إن الافتراضية تقضم كل يوم مساحة من مساحات المجتمع وتخترق نشاطا من أنشطة الإنسان سواء كانت نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو فنية... فعلاقاتنا أصبحت لا تتم إلا بوساطتها ومشاعرنا أصبحت لا تتم إلا عبر وسائل التواصل هاته (الحب الافتراضي، الشخصية الافتراضية، التجارة الافتراضية، الإرهاب الافتراضي، المتحف الافتراضي..).

لقد تغير حتى معنى الواقع من الواقع الذي أراده أرسطو ماديا إلى الواقع الافتراضي الذي يريد أن يقول «إن الواقع وهم والواقع ليس هو ما يوجد بل هو ما يسجله عقلك» وهذا ما يؤدي رأسا إلى ضياع جوهرانية الواقع وهو ما يحتم ضرورة إعادة النظر في عدد من المفاهيم الفلسفية من قبيل مفهوم الشخص ومفهوم الهوية ومفهوم الحرية وغيرها.

يصف صاحبا كتاب الإنسان العاري عملية الولوج إلى الشبكة بتحالف أو ميثاق مع الشيطان حيث نقايض هويتنا الرقمية بعدد من الخدمات المجانية. لنقرأ ما يقوله رئيس إدارة غوغل «بالنسبة لمواطن الغد، تشكل الهوية أغلى السلع. ستكون الهوية أساسا متصلاً [en ligne] إن سلطة ثورة المعلومات هذه رغم بعض مظاهرها السلبية تستدعي في المقابل خيراً جوهرياً» بعبارة أخرى، فالاستغلال الذي يطال مُتصفحي الشبكات العنكبوتية سيكون أيضاً مصدراً من مصادر سعادتهم.

يدفعنا الاتصال إلى أن نستشعر، متوهين طبعا، أننا مستقلون وأحرار لكننا في الحقيقة عبيد هذه الآلة الجهنمية. إن تواصلنا يخضع لعدد من القواعد، الرسائل يتم مسحها نهائيا، والعلاقات الاجتماعية تتم برمجتها. إن الألغوريتم يحدد كذلك مسارات هويتنا الرقمية. إن توأمنا الرقمي يتصفح العوالم الخفية في مدن ومواقع الشبكات والجغرافيات المحلية (ma.) والمؤسساتية (org.) والأجنبية (fr.) والكونية (com.)

لماذا نصر أيما إصرار على أن نحول واقعا ثلاثي الأبعاد أو ربما أكثر إلى واقع ثنائي الأبعاد؟ لماذا نتعنت على مقاسمة لحظاتنا الحميمية مع غيرنا؟ لماذا نولي بالغ الأهمية للواقع الرقمي بدل الواقع المعيش؟

«الواقع وهم، والواقع ليس هو ما يوجد، بل هو ما يسجله عقلك»: هذا ما يحتم ضرورة إعادة النظر في عدد من المفاهيم الفلسفية من قبيل مفهوم الشخص ومفهوم الهوية ومفهوم الحرية وغيرها.

رغم مساحة الحرية التي يوفرها الواقع الافتراضي وإلغائه للحدود بين الأوطان والثقافات واللغات غير أنه وكما يشير إلى ذلك الأنثربولوجي الأمريكي توركل في مؤلفه «عزلة جماعية» «إننا بالفعل نجتمع كلنا غير أننا وحيدون». إنه على عكس ما يبدو عجزت الشبكة في أن تخلق التضامن والتآزر بين الأفراد فكل واحد يسبح داخل فقاعته والكل لا يهمه إلا ذاته. إنها الفردانية المتوحشة وهي ترقص وحيدة في العالم الافتراضي!

هناك مساوئ عديدة لهذه الظاهرة، إلا أننا سنكتفي بالإشارة بإيجاز إلى بعضها. فبالإضافة إلى اختراق الحميمية واستباحة الخصوصية ولا معيارية الحقيقة ومشهدية الواقع وتدمير مبدأ التناقض فتصير الحرب سلماً والسلم حرباً (جورج أورويل) هناك أيضاً مثالب أخرى نفسية واجتماعية. ففي اليابان مثلاً، ظهرت شريحة من الشباب المتقوقع على ذاته والعاجز في أن يحيا خارج عالمه الافتراضي. إنه ما يسميه السوسيولوجي دومينيك فولتون في كتابه «العولمة الأخرى» باستلاب التفريغ aliénation de branchement. في مقابل ذلك يقول «إن الأساسي بالنسبة للإنسان ليس هو الصورة وإنما الاتصال» كما ثبت أن إدمان الواقع الافتراضي يؤدي إلى مجموعة من الأمراض النفسية التي تبدأ بالبارانويا وصولاً إلى العصاب الوسواسي، إضافة إلى الكبح الزائد للتعاطف مع الغير والتعود على مشاهد العنف مما قد يتسبب في مآسي وكوارث مثل الجرائم الجماعية التي يرتكبها القاصرين في المدارس الأمريكية على سبيل المثال لا الحصر.

للعقل أوهامه والكهف أحدها، ورغم أن هذا الوهم ذاتي وشخصي ويتصل وثيق الصلة بأفكار الشخص الفرد، إلا أن ما نعايشه اليوم هو سعار جمعي، أو قل «وهم للقبيلة جمعاء» بلغة فرانسيس بيكون، إذ أن بعد كل شمس تبزغ علينا تتناسل أعداد عبيد التقنية والعالم الافتراضي. أمام سطوة هذه الأوهام أصيح عالياً استفيقوا قبل أن يفوت الأوان ويصير كل إنسان مجرد أيقونة افتراضية!

الهوامــش:

- جون بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، 2008.
- Marc Dugain et Christophe Labbé, L'homme nu, la dictature invisible du numérique, 2016.

a f k a r

مراجعات

دقيق الكلام كطريق إلى استدعاء الإيمان

مصطفى الشنضيض// باحث في الفكر الإسلامي. الدنمارك

اشتغل المسلمون منذ بداية القرن الثاني الهجري بكثير من جليل الكلام في التداولات المعرفية تدليلاً وتعليلاً في قضايا الوجود أزليته وحدوثه، واجباته وممكناته ومستحيلاته، وقضايا صفات الله وتعلقاتها الصلوحية والتنجيزية، وقضايا الجبر والاختيار، كل ذلك في إطار وضع مناهج إثبات العقائد الإسلامية. كما أنهم كانوا كذلك إلى جانب المخرجات الكلامية والمعقولات الفلسفية، قد واصلوا إبداعاتهم في الطب والهندسة والطوبوغرافيا والقانون والكونيات والأدب ... من جهة أخرى، وإن كانوا - لبساطة وسائل الاتصال والتواصل بين الشرق والغرب آنذاك- لا يرون ما نراه نحن في منجزاتهم من تكامل بين كل تلك العلوم، وانسجام تداولي، موزع على مختلف بقاع البلاد الإسلامية من الأندلس ومروراً بشمال إفريقيا، إلى ما وراء النهر.

فمارسوا حقهم في استنتاج المعارف بشكل واسع، وأضافوا إلى موروثات اليونان والهند وفلسفاتها، مباحث ومقولات، تبلورت حسب الضرورة التاريخية، وإكراهات المراحل وطبائعها، وظروفها السياسية والثقافية وغيرها، فصاغوا أفكاراً ونظريات كانت بمثابة الخريطة الذهنية المنظمة لِتَجْوالات العقول في تلك الحقب وما بعدها، انتشى بها الكثيرون ممن فهم معانيها ومراميها، وسخط عليها الأكثرون ممن ظنوا معارضتها للثوابت الدينية، فتواصوا بمحاربتها ومحاربة أهلها.

فكان عباقرةُ المسلمين الأوائل حاضرين في جميع الفضاءات والميادين، وقواتهم الاقتراحية وقدراتهم الإنجازية معلومة لصغار الباحثين قبل كبارهم، وذلك منذ البدايات الأولى لدولة الإسلام، إلى نهايات التواجد في الأندلس، وهي التي عاشت تفوقا حضارياً ونبوغاً معرفياً، أسهمَ بشكل كبير في تجديد طاقات أوروبا وانبعاثها الحضاري، وأمدّها بمقومات وعناصر ابتداء قَوْمَتها المعرفية والعلمية ومواصلتها، الشيء الذي أدى إلى إنتاج منافع شتى وإنجازات تَتْرى، وعطاءات مشهودة، في مجمل حنايا الحياة ومناحيها، بشكل أبهر العالم أيما إبهار، جعل أوروبا تستلم مشعل القيادة ولواء الريادة في مختلف الميادين لترغم بدورها فيما بعد معظم الدول على الاستفادة من إنجازاتها، بل على استنبات مخرجات فلسفاتها وصناعاتها وتقاناتها في القرون الأخيرة في كافة القطاعات في ذوات الدول المتعددة والمختلفة، بعلم أو بجهل، بنجاح أو بفشل، بطواعية أو بإكراه.

فأفكار ويليام جيمز william james وجون ديوي John Dewey البراغماتية/ النفعية/ الذرائعية هي المعتمدة في التعليم والاقتصاد والسياسة في معظم البلدان، ونظريات سيغموند فرويد Sigmund Freud هي الآن المعتمدة في علم النفس التحليلي... كما جون بياجي ومنهجه في التربية لا تجد عالم

نفس تربوي إلا وهو يعتمد مبادئه قبل غيره، وكذلك فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher في فن فهم النص أو الهيرمينوطيقا، وجدامير Hans-Georg Gadamer في التعامل مع مختلف النصوص المقدسة وغير المقدسة.. والقائمة طويلة.

ورجوعا إلى جليل الكلام فإن جلة من علماء الكلام والفلاسفة كأبي الهُذَيل العلاف وأبي الحسين البصري وعبد الجبار الهمداني وأبي الحسن الأشعري وابن سينا والفارابي وأبي حامد الغزالي وابن رشد وابن باجة والسهروَردي وصدر الدين الشيرازي والتفتازاني والعضُد الإيجي والفخر الرازي وكثير من أَضرابهم كعلماء كلام وفلاسفة عظام قد أثْرَوْا الساحة المعرفية بمباحث ومقولات كانت تلقي بظلالِ تفَوُّقِها على أغلب بلاد هذه البسيطة في عهدهم، بحيث كان الآخر يجتهد في دراسة منجزاتهم للُّحوق بركب الحضارة وللاستسقاء من معين هذه العلوم، رغم رميهم من قبل من حولهم بالزندقة والمروق عن الدين لكونهم فكّروا خارج الدوغمائيات السائدة، والأنماط والألوان المترهلة في التعامل مع القضايا المختلفة.

وما أشبه اليوم بالأمس، - رغم تشغيب العوام - فإن عدداً من الفلاسفة والمفكرين المسلمين اليوم، اجتهدوا في استيعاب المخرجات المعرفية والحِكْمِوية لدى الغرب الحديث دراسةً وهضمًا، بل وإعادة لاستنتاج قضايا ومشاريع فكرية رائدة، كطه عبد الرحمن وأبي يعرب المرزوقي ونصر حامد أبي زيد ومحمد عابد الجابري وعبد الله العروي ومحمد أركون وعبد الوهاب المسيري... رغم اختلاف مدارسهم وقناعاتهم وتوجهاتهم، وكذلك صواباتهم وأخطائهم في استنبات مخرجات الفكر والفلسفة الغربية داخل الذات العربية والإسلامية، أو بلورة نماذج مماثلة أو مختلفة نابعة من ثقافاتنا وطبائع تفكيرنا. لكنهم لا يستفيد منهم إلا مجموعة من النخب في العالم العربي والإسلامي، ومشاريعهم لا تكاد تؤثر إلا في قرائهم أو قاعات المؤتمرات والملتقيات الفكرية، ولم تستطع الحكومات إلى الآن صياغة مناهج مترجِمة لهذه المشاريع، ومنزّلة لها في المجال التداولي؛ فضلاً عن أن يستفيد منهم الآخر كما استفاد من أسلافهم من قبلُ، لا لشيء إلا أن الآخر صار مستغنياً في معظم الفضاءات، بعد كل ما قدمه للبشرية من علوم ومعارف خصوصا في القرون الأربعة الأخيرة.

وعليه، إن اشتغال المسلمين الأنطوليجيين (المشتغلين بعلم الوجود) بجليل الكلام، ما لم يكن هذا الاشتغال مبنياً على دقيق الكلام في مختلف العلوم الطبيعية والتجريبية، فلن يستطيعوا كما استطاع أسلافهم أن يفرضوا احترام غيرهم لإبداعاتهم فضلا عن أن يتأثروا بهم ويشغلوا عقولهم بهم.

فالعالَم في العصر الحالي لم يعد يصغي إلى الفلسفات الأنطولوجية المبنية على المعقولات المجردة كالرياضيات والمنطق مثلاً فقط، ولا يصغي إلا إذا كانت تلك الفلسفات مبنية على مخرجات المعامل التجريبية والقِباب الفلكية والوكالات الفضائية والأقمار الصناعية. فمنها ينطلق العقل إلى فضاءاته، وعليها يبني العقل تَجْوالاته، ومنها يستخرج العقل استنتاجاته. فتكون تلك المخرجات العلمية هي المعلولات التي يهتدى بها العقل إلى عِللها، وهي المقدمات اليقينية التي يهتدى بها الفلاسفة الإيقانيون إلى إثبات وجود الله تعالى وإقناعهم أو إفحامهم للشكوكيين واللاأدريين والجاحدين.

فالعلم من حيث هو، ليس [لا دليلا ولا لا دليلا] على وجود الله تبارك وتعالى، ولكن. تبنى عليه البراهين، كبرهان النظم أو برهان الحدوث أو برهان بطلان الدور والتسلسل، أو غيرها. وكذلك، إن العلم

مراجعات.

من حيث هو، يشتغل بالعلل الفاعلة والعلل المادية والعلل الصورية فقط ولا يبحث في الماورائيات والغايات أو العلل الغائية؛ وإنما يصلح قطعا مقدمة يقينية يمكن أن ينطلق منها علماء الكلام، والفلاسفة الإيقانيون إلى إثبات وجود الله تعالى عن طريق البرهان الإنّي بالانطلاق من المعلولات إلى العِلل، أي من خلال النظر في المخلوقات والبحث في النُّظُم المسيّرة لها، والعلائق الرابطة بين عناصرها وآليات اشتغال أفرادها، لإثبات وجود الخالق المدبر لهذا الكون لا إله إلا هو.

ثم إن من ارتقى في درجات العرفان فإنه ولا يتحرك بالاشتغال والتعقل إلا وهو يعتقد اعتقاداً أنه لا ينطلق إلا بمدد من الله تعالى، العلة الأولى للوصول إلى المعلولات، إلى الأكوان والمخلوقات، وهذه المرة عن طريق البرهان اللمّي، لأن الناظر يعلم أنه لا يتحرك إلا بإذن إلهي وتجديد منه تعالى لقدرته تجاه مراداته العقلية والعملية، ويعلم أنه لن يستخرج مكنوزات الكون إلا بالله ومعيته وتأييده، فيكون المنتهى إليه والغاية، هو أصل الابتداء. وهذا لا يفهمه إلا من ألهمه الله وجوده تعالى في قلبه، واستمتع بمعيته وحلاوة الإيمان به وتذوق التعرف عليه ودفء الاستئناس به لا إله إلا هو.

وهذا ليس هروباً مما ألححنا عليه من الاشتغال بدقيق الكلام من ظواهر الكون وحركاته وسكناته ومكوّناته وعلائق مفرداته وأوصافها، ومن ثّم الانطلاق إلى الدرس الفلسفي المشتغل بمخرجات ومقررات هذه العلوم غايات ومُغَيَّات، ولكن. ما أرمي إليه هو الوصول إلى نتائج متقدمة في الفهم والتدبر والتفلسف فيلتحم البرهان بالعرفان، والعيان بالوجدان، فتتحق الغاية المختطة والمرادة للممكنات، وهي الاستخلاف على الوجه الكامل.

فعندما أقرأ أو أستمع لعالم الفيزياء البروفيسور محمد باسل الطائي أو للبروفيسور سيد حسين نصر أو لعمرو شريف أو ويليام لين غريك وأضرابهم أحس بمدى المسافة بينهم وبين من يشتغل بالحديث عن الإسلام من المسلمين بين الغربيين وهو لا يتكلم لغتهم ولا قرأ فلسفتهم ولا دخل متاحفهم ولا درس تاريخهم ولا خبر ثقافتهم ولا تعرف على علومهم، أنّى له أن ينجح في الإقناع أو ينتزع الاعتراف أو يظفر بالاحترام!

الإسلام لم يستنفذ أغراضه من الذي أنيط به من عالمية، وأهله الحاليون لم يؤهِّلوا أنفسهم لا ثقافة ولا علماً ولا تقانة ولا حتى أخلاقاً، ليستفيد منهم الغير فضلاً عن أن يستظل بهم ويستدفئ. فإن كان العلم حقا مشتركاً وواجباً معا بين الإنسانية جمعاء وكذلك الأخلاق والقيم الخالدة كالطهر والعدل والرحمة والتعاون والمساواة، فإن الإيمان لا ينبغي أن يحتكر من قبل أدعياء النجاة فقط وإنما من حق كل إنسان على وجه البسيطة أن ينال حظه منه وأن يتعرف عليه بأفضل الطرق وأرقى الوسائل وأجمل العروض. العالمية لها مؤهلاتها ومعاييرها ومشخصاتها وشرائطها وليست قطعا اكتفاءً بحمل المصاديح (الميكروفانات) على المنابر أو على منصات المحاضرات، العالمية إبداع وتميز، استيعاب وتجاوز للموجود، العالمية تفرد بالامتلاك، وتأحّد بالذوق والجمال والنبل، العالمية علوّ وإغاثة وإظلال وشمول بالعناية والدفء، لا إرهاب وصراخ وبكاء وادعاء.

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.

• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».

• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.

• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.

• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.

• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.

• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.

• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.

• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.

• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.

• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن

• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.

• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.

• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]

• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.

• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقيمها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.

• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.

• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

• الرحلة والمغرب المغرب ناظراً ومنظوراً

• المنطق في المجال التداولي الإسلامي: في الاحتفاء بحمو النقاري

• «السلفية الجهادية»: تحرير المفهوم

• الإسلام الأوروبي: التحديات والمخارج

أفكار

a f k a r

مجلة «أفكار» // سؤال النهضة والتحديث من وإلى المغرب // العدد 8 // يوليوز 2016